

Conflictividades interculturales

Demandas indígenas como crisis fructíferas







Conflictividades interculturales

Demandas indígenas como crisis fructíferas





Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición, 2019

Autora

Published 2020 by



An Imprint of transcript Verlag
http://www.bielefeld-university-press.de

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-4892-8
PDF-ISBN 978-3-8394-4892-2
https://doi.org/10.14361/9783839448922

Impreso y hecho en Alemania
Printed and made in Germany



Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Nadine Pollvogt
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



En colaboración con









CALAS. Afrontar las crisis desde América Latina

Este libro forma parte de los ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y busca consolidarse como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal, ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subsedes ubicadas en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

La relevancia de estos libros, enfocados en el análisis de problemas sociales, trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de estas publicaciones es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de su lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Gerardo Gutiérrez Cham y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores



Índice

Agradecimientos

A Claudia Hammerschmidt y Alejandro Grimson de la Universidad de Jena y la Universidad Nacional de San Martín, respectivamente, por ser quienes primero pensaron que mi estancia en el CALAS de la Universidad de Guadalajara podía de alguna manera resultar en un aporte para el proyecto.

A los cuatro directores y codirectores mexicanos y alemanes del CALAS Guadalajara: Sarah Corona Berkin, Gerardo Gutiérrez Cham, Olaf Kaltmeier y Hans-Jürgen Burchardt, cuya mayor y única responsabilidad es haberme dado tiempo, libertad, motivaciones y apoyo para escribir este libro. Junto con Claudia Elizabeth Tomadoni de la Universidad de Jena y Verónica Luna del CALAS Guadalajara, quienes facilitaron la logística en diferentes aspectos, todos me han procurado un entorno inestimable que me permitió disfrutar en muchos sentidos los días de trabajo.

A Rossana Reguillo, cuya invitación a participar en el primer encuentro del Seminario "Constelaciones abismales: tecnopolítica y la irrupción del odio", me puso en relación con discusiones y lecturas que involucran pensamientos y acciones de colegas de Signa Lab del ITESO, todo lo cual me animó a ampliar las problemáticas que me interesaban inicialmente anudar en este libro.

A los integrantes de la comunidad Pillañ Mawiza de Chubut, de la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir y del Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política, *tami pu lamgen kom,* con quienes más vengo cosentipensando nuestras vidas y convivencias amplias en estos últimos años.



Los “desde dónde” y “para qué” de este libro

[…] el problema más importante es saber cómo
la conquista de momentos de igualdad en el
mundo de la desigualdad se articula con la
perspectiva de *un nuevo mundo de igualdad*.
[…] la emancipación es una manera de vivir
como iguales en el mundo de la desigualdad.
Jacques Ranciére (cit. en Fernández-Savater 2014)

No siempre y no todos encontramos –o podemos encontrar– dentro de los ritmos y compulsiones de la vida académica, ocasiones como las que han dado origen a este libro. Me refiero a la posibilidad de tomarnos/tener tiempo y de darnos/tener permiso de leer y escribir ensayando otros registros y formas de escritura, distintos a los que envuelven y arrollan el sistema de publicación académica en ciencias sociales. En este caso, retomaré temas sobre los que vengo pensando desde hace mucho, pero dando cabida a escenarios mucho más amplios y de los que sé mucho menos. Al hablar libremente desde ciertas incomodidades, compartiendo no sólo lo que quiero decir, sino también la manera en que quiero decirlo, procuro seguir incomodando/me/nos, pero en nuevas direcciones. Incomodar/me tanto de lo que sé un poco más –las acciones de protesta y reclamo del pueblo mapuche-tewelche de la Patagonia y de Argentina en particular– como de lo que aún no termino de colegir, pero intuyo tan conexo como desafiante, respecto de lo que mantengo como preocupación sostenida a lo largo de los años hallar maneras de convivir equitativamente en y contra un mundo de desigualdades múltiples.

Por la propia dinámica de las acciones y escenarios de las luchas indígenas en América Latina, nunca se agota ni mi capacidad de asombro ni la cantidad de cosas que necesito repensar, a pesar de los años transcurridos y de tantas evaluaciones parciales sobre ese transcurrir. Emprendo por tanto aquí un nuevo balance de las tensiones entre demandas indígenas y políticas de reconocimiento, porque varias cosas han pasado en mi país y sobre todo en el mundo, que hacen incompletos mis últimos balances (Briones 2015, s.f. a y b). Busco así incorporar aconteceres recientes que presiento están indicando cambios sustantivos en los ordenamientos hegemónicos del sistema-mundo y en nuestras preocupaciones, en direcciones todavía demasiado inciertas no sólo a nivel continental, sino también global.

Hacer públicos pensares sobre lo que no se ha analizado sistemáticamente incomoda y es riesgoso, pero no es el tipo de incomodidades a las que me interesa exponerme de modo cabal. Entre éstas destacaría dos. Primero, la de buscar enrolarme al menos parcialmente en esa corriente difusa que llamamos "pensamiento social latinoamericano", pero buscando sortear lo que por momentos percibo como modos afectados de hablar desde la herida colonial, una especie de nostalgia que no siempre incorpora críticamente el análisis de sus propios yerros o revisa sus errores de diagnóstico y de práctica. Segundo, tratar de no desatender las problemáticas complejas de la época que transitamos desde revisiones inevitablemente parciales también, pero buscando que las lecturas y preocupaciones amplias no acaben otra vez disolviendo del sur global experiencias concretas de vida en un sur geográfico específico, desde localidades que, por pequeñas, a veces resultan irrelevantes para los panoramas amplios, sin embargo son las que recrean en su día a día los contrastes más dolorosos, entusiasmantes, descarnados y a la vez claramente encarnados, de disputas en pro de lograr convivencias más justas y plurales.

Por cierto, todo esto también implica bastantes riesgos, aunque de otro orden. Uno de ellos es ser seducida o quedar apresada por el uso común de expresiones que –como sostiene Wood (2017) respecto del concepto de "descolonización epistémica"– son de usos extendidos, sin terminar de explicitar la variedad de posiciones, valores, colocaciones y

estrategias que se encolumnan tras su enunciación y que apuntan a obtener diferentes resultados, por lo que esas expresiones funcionan más como jerga que bautiza que como principio hermenéutico. Otro riesgo que deriva de incorporar problemáticas de las que se sabe menos, en vistas a un trabajo de recentramiento mútuo con aquello sobre lo que se cree saber más, es que sin duda quedarán muchos flancos débiles y citas incompletas. Pero así son los ensayos. En todo caso, si hablar ensayísticamente y en tangencia con la corrección no sólo ya de los estilos académicos, sino de ciertos posicionamientos políticos genera –como espero– nuevas incomodidades, confío en que ello sirva para abrir vías de intercambio y debate que, en diálogos cruzados, vayan convirtiendo indignaciones y desconciertos en lecturas analíticas más argumentadas sobre los términos de potenciales convergencias y divergencias.

Ahora bien, las incomodidades y riesgos a los que me voy a aventurar aquí abrevan en varias ideas ajenas que me resultan tan fértiles como movilizadoras, y que oficiarán de brújulas que marcan ciertos nortes para que algunas osadías no pierdan rumbo. Por un lado, al "forcejear con los ángeles" (Hall 1992) procuraré dialogar con distintas teorizaciones y anudar problemas dispares desde un "eclecticismo responsable" (Grossberg 2009). Por el otro, al "desacelerar el pensamiento" (Stengers 2005) buscaré poder sentipensar (Escobar 2014) mejor los momentos que estamos atravesando, partiendo menos de un "soy donde pienso" –"se es y se siente [...] donde se piensa" (Mignolo 2010, 47)–, que de un "soy donde (a cada momento) enredadamente siento", y me pongo a pensar con otros desde ahí. No apunto con ello solamente a cuestionar el logocentrismo de la ciencia y la modernidad, sino apoyarme en un reconocimiento fenomenológico existencial: es cuando/porque siento algo, que me pongo a pensarlo, a menudo con otros, y no al revés.[1] Si

1 Como mis propósitos son mucho más terrenales, no sé aún muy bien si esto opera exactamente en la misma dirección que lo estético epistémico, tal como lo redefine Mignolo (2019, 18) años después, esto es, en tanto anudamiento de fenómenos relacionados con el saber y el sentir para trascender la distinción heredada de Aristóteles entre metafísica y poética, y que Mignolo busca decolonizar desde los conceptos redefinidos de *gnoseología* y *aesthesis*. Pero de acuerdo con Mignolo (*Ibid.,* 31) en

tratara de formularlo desde campos en los que soy igualmente lega, sería transformar –tal vez complementar– el hecho ontológico de la existencia (el *dasein* de Heidegger) e incluso el ser-con-otros-en-el-mundo –un *mitsein* tal como es reapropiado por Jean-Luc Nancy (cit. en Critchley 1999)– en un tratar de sentir-con-otros-a-los-mundos.[2]

Desde las desprolijidades entonces de un sentir activado desde muchas y muy distintas problemáticas, con extensas bibliografías de tratamiento cada una de ellas, me tomo en este ensayo la libertad de vibrarlas sin dar cuenta de todos los debates y autores involucrados en su análisis, sino usándolas centralmente para desplegar en cuatro partes los puntos que me interesa retomar de esas discusiones. Identifico así primero lo que parecen ser tres crisis globales tan novedosas como sorprendentes de nuestra contemporaneidad. Busco luego ver cómo y desde dónde repensar la idea de crisis y los desconciertos que ésta por definición nos provoca. En una tercera parte, encarno esas reflexiones desde lo que les aporta aprender del recorrido de las demandas indígenas. Abrevando en esta retaguardia, que es la que desde hace mucho me ha permitido y estimulado a sentipensar globalmente, retomo la pregunta convocante que guía este texto, dejando claro que, más que respuestas normativas, me interesa identificar algunas condiciones de posibilidad para imaginar escenarios que nos permitan vivir como iguales en y contra un mundo de desigualdades múltiples.

---

que ese anudamiento es necesario porque "Descartes y luego la modernidad/racionalidad (en la fórmula de Quijano), bloqueó lo aesthésico con lo racional".

2 Critchley sostiene que la forma en que Nancy se apropia del *mitsein* de Heidegger inaugura una ontología social que busca recuperar la banalidad de nuestras experiencias cotidianas, la cual está ausente en *El Ser y el Tiempo*. Por ello, Nancy redefine el *mitsein* como comparecer siempre con otros, como base no esencialista para la ética y la política (Critchley 1999, 58). No obstante, Critchley también señala que "Nancy saca de escena la idea del otro (de cualquier otro: humano, animal, vegetal, mineral) como una forma de mediación que podría ser constitutiva de la intersubjetividad" (*Ibid.,* 63). Como resultado, su idea de intersubjetividad se acota a relaciones de reciprocidad, igualdad y simetría, y minimiza la sorpresa, separación u opacidades que desafían continuamente todo intento de comprensión (*Ibid.,* 66). Por el contrario, mi aportación pasará por abrevar y sentipensar desde la pluralidad y multiplicidad óntica que apareja toda convivencia, donde la idea de vivencia remite a formas solidarias, inequitativas, desconcertantes pero siempre afectivas de experimentar coexistencias que inevitablemente nos modifican.

La contemporaneidad en que vivimos y sus señales de alarma

Latour (2014a) propuso en una conferencia para los antropólogos y la antropología pensar la disciplina abandonando la idea decimonónica de "la ciencia del hombre", en pro del proyecto más ambicioso de usar la antropología como entrada a la contemporaneidad, siendo contemporáneos con lo que pasa a nuestro alrededor. Pero, si nos pensamos como seres en permanente tránsito o devenir anudado de modos no del todo azarosos, ¿cuándo empieza esa contemporaneidad? ¿Es acaso la contemporaneidad una rara aleación de problemas conocidos y otros apenas intuidos? En todo caso, en un mundo tan desigual y desparejamente globalizado, ¿los problemas de quiénes y para quiénes son los que se tratan? Ante esta multiplicidad, ¿desde qué punto de vista hay que generalizar como "problemas" lo que de seguro emergerá de perspectivas situadas y desparejamente atravesadas por prejuicios y, por tanto, perjuicios de clase, región, género, pertenencia sociocultural, sexualidad, religiosidad, etc.?

Como por algún lado hay que empezar, bien vale la pena tomar el riesgo de circunscribir "nuestra" contemporaneidad identificando procesos entramados sobre dispares temporalidades, pero que parecen al menos "novedosos" porque instalan la sensación de que estamos presenciando problemas que no teníamos antes. En un sentido muy general e inmediato, por tanto, me interesa resaltar aquí tres tipos de preocupaciones que están cobrando creciente cuerpo, al menos en los medios de comunicación y entre algunos científicos sociales, aunque con dispares énfasis según sus teorías y posicionamientos ético-políticos.[3] Aun a conciencia de los despa-

3 Ciertamente hay muchas otras preocupaciones que se han arrastrado, desde la neoliberalización del mundo o incluso antes, y que no son olvidadas, como marco aquí. Me

rejos que son sus efectos sobre distintos sectores y rincones del planeta, sí creo que las tres están creando la sensación de haber arribado a una época que conlleva una inflexión sorprendente. Me refiero al papel desbocado de diseminación de *fake news* y de recursos de tecnocontrol mediante las redes sociales; a la multiplicación de polarizaciones políticas y discursos de odio alentados por "populismos" de derecha e izquierda recientemente llegados al poder a través de votos mayoritarios; y a los efectos del cambio climático sobre las condiciones/posibilidades de vida en el Antropoceno.

Son, claro está, preocupaciones diferentes pero que están anidadas en ese cuadro de una contemporaneidad alarmante o alarmas de la contemporaneidad. Las dos primeras, que involucran sólo lo humano, parecen ser las más generalizadas entre científicos sociales de distintas disciplinas, y se dirimen en campos de debate que se concentran en mostrar la problematicidad de lo que entendemos por política y por ideología. La última parece acotada a las prácticas económicas, aunque ha introducido el espacio de crítica más sistemática a los dualismos oposicionales propios de la episteme de la modernidad (naturaleza/cultura, humano/no humano y ciencias naturales/ciencias sociales). Es un campo en el cual se ha verificado un incremento impresionante de publicaciones, pero, a pesar de su alcance planetario y el futuro incierto que

refiero por ejemplo a la refeudalización de las estructuras sociales y agrarias, de las relaciones espaciales y políticas, la economía, los valores y hasta la estética arquitectónica en América Latina (Kaltmeier 2018), con la consiguiente radicalización de desigualdades múltiples con base en la producción de hiperriquezas; también al imperio de la necropolítica con formas de gobierno privado indirecto en distintos países de África (Mbembe 2011), o de la bionecropolítica y el juvenicidio en América Latina (Valenzuela 2018), entre otros predicamentos que apuntan a la privatización de la violencia en manos de paramilitares y del crimen organizado. En líneas generales, aconteceres que Boaventura de Sousa (2010a, 22) define como el retorno de un nuevo "colonial abismal", no sólo ya en los territorios coloniales anteriores, sino también en las sociedades metropolitanas, a través por ejemplo de legislaciones antiterroristas y antimigratorias. Retomaré, sin embargo, lo que parecen ser tribulaciones de emergencia o intensificación/generalización más reciente, aun cuando vale destacar que problemas con distintas temporalidades de emergencia –o más seguramente de visibilización– se intersecan y anidan de maneras complejas a través de tecnologías muy concretas, como los paraísos fiscales, el lavado de dinero o distintas formas de señoríos de la guerra.

plantea para la especie, aún es un tema de agenda menos extendido en y para las ciencias sociales. Cada una de estas cuestiones posee a su vez un campo vasto de intervenciones académicas y sociales que no intentaré sistematizar aquí. Me limitaré, más bien, a mapear lecturas y discusiones disponibles desde y con las cuales dialogar, sin dejar de insistir que en América Latina todo ello opera con un inusitado incremento de las desigualdades, y en un momento del sistema-mundo en que la acumulación por desposesión (Harvey 2004) asocia un conjunto de inviabilidades por depredación que, a mi entender, conforman el telón de fondo más amplio y alarmante de la época en que nos toca vivir.

Fake news, algoritmización de la vida y amenazas desde la inteligencia artificial

Desde hace tiempo, las redes sociales parecen estar reorganizando las relaciones entre sujeto y estructura. Como sostiene Néstor García Canclini (cit. en Greeley 2018, 199), se viene "dando una tensión y una reorganización diferente entre los modos de intimidad y de vinculación, de puesta en red de las personas; surgen sujetos colectivos, inestables, múltiples. Pertenecemos a muchas redes a la vez, que no siempre se comunican entre sí".

Inicialmente, esa reorganización parecía afectar entornos reparadores de distintas diásporas, en contextos cada vez más visiblemente afectados por movilidades poblacionales crecientes. En estos marcos, los correos electrónicos y luego aplicaciones como Skype, Facebook y WhatsApp permitían brindar una sensación de cercanía a la distancia, de mediatización eficiente de relaciones cara a cara discontinuadas por distintas razones. A su vez, posibilidades de acceso a espacios virtuales antes acotadas a ciertos sectores socioeconómicos han ido alcanzando paulatina masividad.

Progresivamente, sin embargo, esa tensión fue colonizando otras dimensiones de la vida; desde las ofertas comerciales, que nos llegan sin pedirlo a partir de una consulta casual, hasta las campañas políticas empiezan a quedar imbricadas con noticias familiares y búsquedas de pare-

jas por otras aplicaciones como Tinder. Se va creando así otra forma de ciudadanía mediática (Winocur 2002), donde la participación desborda medios de comunicación como la radio y encuentra formas de adherirse a causas dispares, ya sea firmando electrónicamente peticiones de diversos tipos de "causas", movilizando acciones públicas desde las redes o incluso creando y sosteniendo movimientos en red que usan las distintas tecnologías a disposición (Reguillo 2017). Sin embargo, y como señala García Canclini (cit. en Greeley 2018, 305), el entrelazamiento de espacios físicos y virtuales no deja de recrear desigualdades, aunque parezca a veces neutralizarlas. Aun así, algo parece estar cambiando en los últimos años.

Concretamente, al menos para quienes apostamos a la vigencia de un horizonte hegemónico de convivencia fundado en la defensa y vigencia de los derechos humanos en sus distintas generaciones, varios acontecimientos de la segunda década del siglo XXI fueron instalando una cierta sensación de desconcierto, ante los resultados de la polarización de votantes convocados para expresar inequívocamente un sí o un no frente distintas cuestiones. Me refiero a la aprobación del Brexit en junio de 2016 –que abona que el Reino Unido abandone la Unión Europea (UE) en condiciones aún inciertas al día de hoy– y también al plebiscito en Colombia, que acabó en el rechazo de los acuerdos de paz entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en octubre de ese año, que supuestamente buscaban concluir con más de cuarenta años de violencia política con cientos de miles de muertos en el país. Ese desconcierto se vio abiertamente transformado en preocupación, con las elecciones presidenciales en Estados Unidos de noviembre de ese año, que dieron la victoria a Donald Trump, y más recientemente con la de Jair Bolsonaro en Brasil en octubre de 2018, no sólo porque eran candidatos de ultraderecha, sino porque sus campañas quedaron enmarcadas en tres tipos de prácticas "consensuadamente" censurables: uso ilegítimo, o si no abiertamente ilegal, de *software* para inundar a los votantes de mensajes que, según su perfil, inclinen sus opiniones en una dirección determinada; diseminación de fake news para denostar a los contrincantes; y habilitación en campaña de dichos abiertamente racistas, misóginos, sexistas y homofóbicos. En esto, si el im-

pacto y eficiencia aparente de las fake news sorprenden y angustian, no sólo es porque son mentira, sino porque parecen lograr la movilización de sensibilidades que desbordan y muestran la fragilidad de un censurado por superficial acuerdo discursivo sobre "lo políticamente correcto", habilitando expresiones discriminadoras y explícitamente vergonzosas.

Desconciertos y preocupaciones pueden conllevar posicionamientos inmediatos que se amparen en explicaciones que, como científicos sociales, sabemos son insostenibles. Ni "la gente" participa de derechizaciones súbitas –siendo "un pueblo maravilloso" cuando vota como esperamos y una masa confundida o ideológicamente endeble cuando lo hace en otra dirección–, ni los medios de comunicación tienen la indubitada potestad de formatear sin más la cabeza de públicos y usuarios pasivos.

Como desconciertos y preocupaciones evidencian tanto el desafío a nuestro sentido común y deseos cívicos y políticos, como el colapso de ciertos "pilotos automáticos" teóricos con los que leemos "la realidad", es preciso detenerse en qué asertos debemos revisar para entender estos acontecimientos. Tomo como excusa –a modo de situación cuasietnográfica para replantear ciertos puntos– la película que se hizo sobre el Brexit,[4] lanzada una semana antes de que el Parlamento rechazara la propuesta realizada por la primer ministro Theresa May el 15 de enero de 2019, lo que la dejó expuesta a una moción parlamentaria de no confianza.[5]

4 *Brexit: The Uncivil War,* telefilme producido y exhibido por el Canal 4 con producción de HBO, dirigido por Toby Haynes (*Black Mirror* y *Sherlock*) y con guión del británico James Graham. Es una ficcionalización histórica de las estrategias desplegadas por Dominic Cummings –arquitecto de la campaña por el abandono de la UE, personificado por Benedict Cumberbatch– en su confrontación ética y conceptual con sir Craig Oliver (Rory Kinnear), experiodista de la BBC que fue director de Comunicaciones durante el referéndum para el entonces primer ministro David Cameron (véase https://ew.com/trailers/2018/12/14/hbo-brexit-trailer-benedict-cumberbatch/, accedido el 16 de enero de 2019). El núcleo y propósito de la producción es hacer evidente lo que la voz del personaje central declara en *off*: "Todo el mundo sabe quién ganó, pero no todos saben cómo" (véase https://www.lavanguardia.com/cine/20181215/453553115106/benedict-cumberbatch-reino-unido-salga-ue-trailer-brexit.html, accedido el 16 de enero de 2019).

5 El sitio web del Parlamento británico explica que "una moción de no confianza, o una moción de censura, es una moción movida en la Cámara de los Comunes

Como dice la película al final, las derivaciones de lo que el filme muestra están todavía en desarrollo. Tomo no obstante los riesgos de adelantar ciertas lecturas más amplias desde este filme, porque me parece sugerente el modo en que adopta una postura que, en conjunto, apunta a denunciar la manipulación algorítmica de los votantes –lo que pone bajo sospecha los resultados obtenidos a favor de dejar la UE– sin dejar de escenificar personajes y prácticas que no admiten en todos los casos alineamientos tan nítidos entre "buenos y malos". Lo interesante de la película es que, aun desde una postura definida, muestra zonas grises que permiten plantear varias preguntas sobre una serie de problemáticas de nuestra contemporaneidad. Destaco tres de las que el filme propone. Primero, se introduce como tema debatible el accionar de empresas como Cambridge Analytica (CA) o su compañía aliada, AggregateIQ (AIQ), contratada por los impulsores del abandono de la UE.[6] Como representante de un mundo académico y tecnológico joven, Zack Massingham pone a Cummings en contacto con investigaciones científicas que permitirían perfilar atributos psicológicos de las personas usando datos de sus redes sociales, así como desarrollar software que elabore esos perfiles, actualizándolos *en tiempo real* según el uso que hagan de las redes, para crear cuentas desde las cuales "bombardear" usuarios con mensajes apropiados a esos distintos perfiles con el fin de "orientar" su opinión.[7] Si bien la posición personal del joven tecnócrata frente al

con la siguiente redacción: 'Que esta Cámara no tiene confianza en el Gobierno de Su Majestad'" (véase https://www.parliament.uk/site-information/glossary/motion-of-no-confidence/, accedido el 16 de enero de 2019).

6 Aunque el filme no tematiza las relaciones de ese tipo de empresas con redes como el Facebook de Mark Zuckerberg, quien a partir de 2018 está implicado en investigaciones sobre las condiciones bajo las cuales protegió o dio libre acceso a información de cerca de cincuenta millones de sus usuarios, mayormente sin su conocimiento ni consentimiento; dicha información fue usada por esas empresas para incidir en el Brexit y también en la elección de Donald Trump (véase, por ejemplo, https://edition.cnn.com/2018/12/21/opinions/mark-zuckerberg-misled-congress-privacy-nyt-alaimo/index.html, accedido el 16 de enero de 2019).

7 Aunque el procedimiento es un poco más complejo, según una descripción disponible en https://www.infobae.com/america/mundo/2018/04/01/como-opero-cam-

Brexit no queda clara, sí son explícitas sus motivaciones: poner a prueba su software sobre un universo más amplio.

Reticente pero fascinado por la posibilidad de actualizaciones en tiempo real, Cummings plantea dudas ante la legalidad/legitimidad del procedimiento, a lo que Massingham simplemente explica que no son cuestiones de derecha o izquierda, sino de lo viejo y de lo nuevo en política. Esto disipa las ambivalencias éticas de Cummings, cuyos motivos incluyen hacer la guerra al *establishment* y "la vieja guardia" parlamentaria. No obstante, quedan planteados como problemas a ser debatidos social, política y académicamente tanto la disponibilidad de información para ser usada con diversos fines sin consentimiento de los involucrados, como los efectos de desvincular desarrollos recientes en inteligencia artificial (IA) de cualquier consideración ética.

El segundo punto a destacar son los dispares lugares de pensamiento y enunciación desde los cuales Craig Oliver y Dominic Cummings diseñan sus campañas por el sí y el no permanecer, respectivamente. Paradójicamente, como representante del establishment Tory de Cameron, sir Craig Oliver apuesta a "dirigirse a la cabeza" de los electores, usando datos concretos y duros sobre las ventajas económicas y políticas que conlleva para el Reino Unido permanecer en la UE, y usando expertos y voces autorizadas que comuniquen racional y asertivamente esos datos. Por el contrario, Cummings apuesta a "dirigirse al corazón" de los votantes, sobre todo al de los que suelen no participar de elecciones o están indecisos. Sabiendo que formulaciones explícitamente racistas o xenófobas podrían producir un efecto contrario, Cummings busca formular un mensaje breve y contundente que exprese sentimientos de malestar de los indecisos. Luego de hablar con varias personas, logra parafrasear ese malestar tras la idea de que "queremos volver a un momento en que conocíamos nuestro lugar, cuando las cosas, ficticias o no, tenían sentido". A pesar de despreciar los modos de "los viejos políticos", Cummings deja ser a sus aliados circunstanciales, sabiendo incluso que difunden información imprecisa o falsa.

bridge-analytica-en-el-brexit-la-otra-eleccion-manipulada-con-los-datos-de-facebook/, accedido el 16 de enero de 2019.

El asesinato de la diputada laborista Jo Cox pocos días antes de la votación[8] parece conmover a ambos jefes de campaña por igual, por el tono polarizadamente violento que el debate había alcanzado. Pero mientras Cummings se desresponsabiliza de lo lamentable de una polarización que atribuye al error de la "vieja política" de buscar mediante el referéndum una solución que se debiera haber procurado por otras vías, es el vocero de los conservadores quien acaba advirtiendo a Cummings la importancia de proceder con más responsabilidad ante prácticas que eventualmente se podrían volver en contra de lo que se busca. Las tensiones entre los dos personajes sugieren tanto la necesidad de replantear el lugar de los afectos en la política y en la toma de decisiones, como la valía ética que tiene trazar una línea nítida entre "hechos" y "opiniones" –línea que en los tiempos de posverdad y de constructivismo cliché parece que se hizo cada vez más borrosa e irrelevante–. Si como sintetizan Diz y Piñeiro (2018, 206) no existe ficción sin realidad ni realidad sin ficción, la pregunta que debemos hacernos ante la aparente credibilidad que las fake news generan, además de qué mundos ayudan a *performar*, es qué realidades esas ficcionalizaciones narran y actualizan hasta lograr una eficacia que mueve a la acción –y que la afecta– en ciertas direcciones y no en otras.

Por último, los verdaderos actores de este acontecimiento aparecen mayormente como lo que son, participantes anónimos cuyas opiniones y sentimientos Cummings busca conocer mediante charlas informales y cara a cara para aprehender sus malestares y transformarlos en eslogan. Visita así a una pareja de clase visiblemente baja y de mediana edad, en la que el varón se presenta como desempleado –de una industria seguramente desactivada durante las administraciones neoliberales de Margaret Thatcher–. Ni el varón ni la mujer manifiestan ninguna propensión parti-

[8] Siendo diputada desde 2015, Jo Cox militaba activamente con su familia para agrupar el voto de los laboristas en torno al "permanecer" dentro de la ue. Diversos testigos "declararon haber escuchado al agresor gritar '¡Britain first!'. La frase, que significa 'Gran Bretaña primero', da nombre a un partido político de extrema derecha". Véase https://elpais.com/internacional/2016/06/16/actualidad/1466085234_300929.html, accedido el 16 de enero de 2019.

cularmente racista o xenófoba, pero sí expresan, tal vez más con nostalgia y resignación que con enojo, que no advierten futuro para su presente y que parecen ya no interesar a nadie. Esto es lo que Cummings –sin buscar explicar por qué llegaron a esa situación– acaba formulando como una de las ideas-fuerza de su campaña: "Queremos volver a un momento en que conocíamos nuestro lugar, cuando las cosas tenían sentido".

En cambio, el equipo de Oliver interpela a esos votantes anónimos a través de *focus groups* que –contra todo lo que dicen los manuales de metodología en ciencias sociales– son instrumentados para ver cómo reaccionan los participantes frente los distintos argumentos posibles de campaña antes de implementarlos, y no tanto para conocer sus opiniones. A través de distintas situaciones que muestran cómo se juegan disidencias dentro de los focus groups –como su manipulación por el técnico que los administra para ir hacia donde le interesa y no dejar que la dinámica grupal se le vaya de las manos– se va mostrando algo que los que se dedican a la mercadotecnia política seguramente saben muy bien y que fue base de las estrategias de Cummings: las campañas no deben dirigirse a todos por igual, sino a conquistar a los indecisos. Aparecen así en las distintas escenas de estos grupos, personajes estereotipados de quienes podrían estar decididamente a favor de permanecer o decididamente a favor de salir, que se leen e incluso agreden estereotipadamente entre sí. Es claro entonces que no parece haber argumentos que incidan en el razonamiento de quienes ya tomaron una postura en un sentido u otro. También que no hace falta demasiado para que ese desacuerdo se torne agresivo. En una de las escenas finales de estos focus groups que presenta el filme, la agresividad de los intercambios adquiere una magnitud tal que lleva a Oliver a romper el protocolo. Abandona entonces la cámara Gesell desde la que observaba su desarrollo, para tratar de encauzar esas interacciones, es decir, para insistir en demostrar la falsedad de una serie de datos sobre los que se apoyaban quienes defendían la salida.

Pero Olivier no puede ni sabe contener (ni siquiera capitalizar a la Cummings) la reacción de una de las indecisas, quien antes en la película se había presentado como alguien sin opinión formada, que no ejercía regularmente el voto, pero que podría eventualmente votar este tema en una u

otra dirección, según la razonabilidad de los argumentos que cada facción presentara. Lo que desata el colapso emocional de esta persona –también de mediana edad y de una inespecífica clase media blanca, más baja que alta– es que la agresiva contienda entre los inequívocamente decididos en una u otra dirección no hacía más que testimoniar que, en esa puja, ella no contaba para nadie y quedaba todo el tiempo subestimada y menospreciada desde ambas partes por su aparente "no entender/no saber".

Podría aventurarse que tanto el matrimonio que visita Cumming como varios de los integrantes de los focus groups representan lo que el economista británico Guy Standing (2014) define como precariado, una nueva y "peligrosa" clase de proletarios precarizados en emergencia global desde los años ochenta. Caracterizados por un nivel educativo promedio mayor a lo que se esperaba antes de cualquier trabajador, su situación laboral precaria los inunda de una conciencia de deprivación relativa que los lleva a vivir en un estado de ansiedad, anomia, alienación, frustración y enojo combinados. Su reproducción depende mayormente de contratos laborales flexibles, trabajos temporales o de tiempo parcial, a menudo a través de agencias de empleo. Por ende, son sectores sin identidad ocupacional segura, que no pueden estructurar sus vidas desde narrativas ocupacionales, ni considerar como trabajo el tiempo que dedican a buscar empleo. Al trabajar sin los beneficios ni amparos de los derechos laborales en términos de vacaciones, pensiones o incluso cobertura médica, su futuro se presenta incierto. Habitan en suma esa posición con nostalgia por los empleos que ellos o sus generaciones ascendentes tenían, de lo que responsabilizan a cualquier establishment político, sin importar su orientación.

Según Standing, son sectores seducibles por mensajes populistas e incluso neofascistas, con tendencias a culpar a inmigrantes y minorías de sus condiciones económicas de vida. Pero Standing también coloca en esta categoría a migrantes y minorías étnicas, a las que no sólo se les niega un presente viable, sino el sentido de "sentirse en casa". Asimismo, a jóvenes educados que no trabajan en lo que se han formado y que pueden dirigir su malestar en una dirección tanto regresiva como contestataria, lo que explica la irrupción de movimientos como "los indignados" en España. Esto lleva a

Standing a sugerir que, eventualmente y de modo contradictorio, parte del precariado puede también ser la vanguardia de una era progresista.

En todo caso, lo que el filme nos sugiere como tema imperioso de reflexión a través de estos personajes y a partir de la confrontación Cummings-Olivier desde sus respectivas prácticas, es pensar qué, quiénes y cómo están formando parte los "sin parte", esto es, los que hoy se sienten "no contar", ni ser contados o tomados en cuenta en los debates públicos. Si Standing tuviera algo de razón en su caracterización, habría que poder precisar en qué contextos algunos de ellos se articulan con lecturas fascistas y otros, en cambio, con iniciativas progresistas. Hay además otras preguntas que surgen de esto y que ayudan a entender qué procesos llevan pasar de la lectura y circulación de uno u otro tipo de mensajes a su activa producción, como meros adherentes o de manera ya profesionalizada, aunque de distintos modos y con diversas implicancias (*troles*, *youtubers* o *influencers*).

En esto, lo relevante es que un activismo entre sectores jóvenes que solía por lo general volcar sus insatisfacciones antiestablishment hacia posicionamientos de izquierda, ahora puede tomar entre algunos un rumbo opuesto. Según Reguera (2017), la *alt-right* en Estados Unidos –como movimiento juvenil que reformula posturas de extrema derecha xenófoba y machista desde moldes creados por la izquierda– muestra porosidades entre derechas e izquierdas que van más allá de la estética y la tecnología que usan "para criticar al establishment y pensar una nueva política".[9]

[9] Según Reguera (2017), alt-right está compuesta por dos facciones: Radix (racialista) y Breitbart (antifeminista, antiislam y opuesta a todo pensamiento "políticamente correcto"). Sus audiencias están mayormente conformadas por varones blancos *millennials* –endeudados por créditos para completar estudios universitarios, o sin estudios pero que ven imposibilitado su ingreso al mercado de trabajo industrial– que empiezan a compartir en Internet sus resentimientos y frustraciones a través de GIF y *memes* mayormente humorísticos, que permiten autorizar sin censurar los posicionamientos políticamente incorrectos. Lo que iría transformando comentarios y sectores inicialmente "apolíticos" –según Reguera– en una clara oposición a discursos institucionales basados en la corrección política es la focalización excluyente de estos discursos en los derechos de las minorías, lo cual deja sin caja de resonancia a las problemáticas de los varones blancos heterosexuales pobres que en esto encuen-

Sugestivamente, Reguera reseña que el entramado de alt-right coincidió cronológicamente con fenómenos también mayormente juveniles pero claramente opuestos, como el "Occupy Wall Street" en Estados Unidos, el "15 M" en España y las primaveras árabes, aunque alt-right no se entramó "en las calles", sino que aprovechó mayormente el anonimato que ofrece Internet para radicalizar su discurso reaccionario. Sucintamente, el autor propone que si alt-right encuentra eco entre quienes aprueban el feminismo y el antirracismo por convención y no por convicción, es por la manera en que el activismo y los medios de comunicación han moralizado la lucha por la justicia social y la tolerancia de la diferencia desde discursividades que se ven como "represivas" y clausurantes, es decir, como camisa de fuerza que encierra los conflictos sin darles canales de expresión. Aceptar la idea de que esas discursividades han ido creando un panorama de fragmentación de derechos, en vez de plantear de modo expansivo y articulado los reconocimientos, sugeriría la necesidad de analizar posibles limitaciones en las maneras en que se ha construido "la cultura social progresista" hasta el momento, en lo que hace al menos excluir de los lenguajes de contienda habilitados a los hombres blancos jóvenes, pobres y heterosexuales, lo cual abona el identitarianismo de varones blancos poderosos, tras un discurso de que todos los varones blancos por igual están supuestamente oprimidos en una sociedad que venera el multiculturalismo y la feminización. Sería por tanto sobre estos escenarios y sectores que se ancla la emergencia de ciertos liderazgos claramente retrógrados y no al revés.[10]

En todo caso, resulta claro que ese conjunto que se ha dado en llamar "sectores populares" tiene heterogeneidades espaciotemporales que nuestras teorías parecen no alcanzar a caracterizar, lo que además repercute en usos de una noción de subalternidad que no alcanza a dar cuenta a qué

tran confluencias con sectores altos de extrema derecha, cuyo racismo, machismo y homofobia responde a visiones, historias y dinámicas no necesariamente idénticas.

10 Con la ayuda, claro está, de ciertos brókeres como Steve Bannon, quien, como reseña Reguera (2017), es un comunicador sofisticado que no sólo ha articulado las dos facciones de alt-right y alcanzado –por unos meses al menos– puestos relevantes de gestión en la administración Trump, sino que ha devenido también referente para distintos movimientos de extrema derecha europeos.

es lo que lleva, además de esos sectores subalternos a identificarse en la dirección de un identitarianismo machista (Reguera 2017) o de un "cosmopolitismo subalterno" que se rebele ante la creación de distintas formas de subhumanidad moderna (De Sousa 2010a, 20 y ss.). Al respecto, Néstor García Canclini (s.f.) ya había identificando la necesidad de replantear la mirada sobre lo que está transformándose a partir de dos cambios: por un lado, la globalización de las industrias culturales y de la convergencia digital como reconfiguradores de la diferencia y la desigualdad; por otro lado, nuevas divisiones e inequidades, que ya no separan sólo ricos y pobres, o trabajadores del primer mundo y de los países periféricos, sino a quienes tienen trabajos formales de quienes se insertan preferentemente en redes informales de trabajo y consumo. En cuanto al primer punto, advertía que, si bien la digitalización de las comunicaciones hace posible técnica y socialmente ampliar los canales, abaratar los costos y reducir la desigualdad en el acceso, el modo concentrado en que se realiza el paisaje de lo analógico a lo digital anuncia más concentración e inequidad en la circulación de los bienes culturales. En la segunda dirección, la noción de informalidad inicialmente aplicada a irregularidades y explotaciones sin reglas en los mercados de trabajo, fue aplicándose explicativamente a otras áreas de la vida social, sea la política (por un crecimiento de procedimientos informales o ilegales y el descrédito de las instituciones), sean las estrategias de sobrevivencia a través de procedimientos, personas o redes "irregulares". En suma, existe un entramado verdaderamente complejo que no hace sencillo desentrañar vínculos estables entre medios, diferencias, desigualdades, concentraciones y exclusiones.

Según Povinelli (2016, 7), las tecnologías de los nuevos medios como Google y Facebook, que movilizan algoritmos para rastrear las tendencias de la población a través de sus decisiones individuales, crean nuevas oportunidades para el capital y nuevos medios para asegurar la intersección entre el placer individual y el bienestar de ciertas poblaciones, configurando lo que Franco Berardi (cit. en Povinelli 2016, 6) ha llamado "semiocapitalismo". Zeynep Tufekci (2018b) alerta sobre el entramado de una "esfera pública algorítmica", que parece darnos lo que queremos/pedimos, para inundarnos a bajo costo no sólo ya con "ofertas" que no buscamos,

sino también con campañas de hostigamiento virales o coordinadas por troles, que aprovechan/alimentan dinámicas de indignación viral para imponer selectivamente costos insoportables y desproporcionados al acto de ejercer la libertad de hablar. Además, Tufekci (2018a) también llama nuestra atención a los filtros que crean "cámaras de eco" como dispositivos que performan polarizaciones que, más que mostrar "simplemente" divergencias ideológicas, operan mayormente amplificando sentimientos de pertenencia a uno u otro grupo de opinión.

En este marco, parece ser Yuval Noah Harari quien, a nivel más amplio –al menos en un círculo reducido pero de personajes influyentes– está introduciendo un debate sobre los pros y contras de un futuro inmediato signado por las derivaciones de la IA, la algoritmización de la vida y el surgimiento de tecnorreligiones –con sacerdocios formados y radicados en Silicon Valley–. Basadas en un dataísmo que, desde la infotecnología y la biotecnología, resumen lo humano y proponen manejarlo desde un conjunto de algoritmos, esas tecnorreligiones estarían concretamente transformando "la intuición" en mero "reconocimiento de patrones" develables en tiempo real por un software adecuado.

En su libro *Homo deus: Breve historia del mañana*, Harari (2016) introduce preguntas o más bien dudas intraquilizantes respecto del libre albedrío y la evolución. A medida que incrementemos dependencias respecto de nuestros *smartphones* para resolver cuestiones de la cotidianeidad, ¿dependeremos también de las sugerencias que nos lleguen a través de ellos para elegir trabajo, pareja o presidente? Si merced a la IA y la biotecnología logramos que cuerpos y cerebros sean productos de diseño, ¿el diseño inteligente reemplazará a la selección natural?

En *21 lecciones para el siglo XXI*, Harari (2018) introduce otros interrogantes no menos perturbadores respecto de "peligros" igualmente inminentes de cambio climático, guerras nucleares, tecnologías disruptivas, noticias falsas, amenazas del terrorismo y mercados de trabajo cada vez más circunscriptos para la fuerza laboral humana, sustituida no ya por maquinarias que reemplacen sus capacidades físicas, sino por otras que suplanten sus funciones cognitivas. Lo alarmante pasaría porque los desarrollos de IA nos sacan claras ventajas por dos capacidades de las que los humanos care-

cemos: la conectividad y la capacidad de actualización en tiempo real. Más inquietante aún, prosigue Harari, es preguntarnos si es posible que, cuando la biotecnología permita que los padres mejoren a sus hijos, surja una "casta biológica" de superhumanos ricos con capacidades que sobrepasarán las de los *Homo sapiens* pobres. Si saber es poder, ¿será la posesión de datos la nueva y omnipotente fuente de creación de desigualdades radicalizadas?

Este conjunto de posibilidades plantea una distopía automatizada que claramente amenaza los principios del liberalismo y el horizonte de los derechos humanos, desde los que Harari parece enunciar sus interrogantes de modo antagónico y defensivo. En síntesis, convivencias ancladas en valores humanistas podrían ser reemplazadas por redes integradas cuyos valores devendrían inmanejables o al menos impredecibles, todo ello agravado por el peligro de ingenieros introduciendo sus propios prejuicios inconscientes en programas iniciales que autoevolucionarían a una suerte de dictadura digital. Además, invertir demasiado en desarrollar la IA y poco en la conciencia humana que se movilice desde los sentimientos, podría aparejar –como consecuencia no buscada– que sofisticar los ordenadores sólo sirva "para fortalecer la estupidez natural de los humanos" (Harari 2018).

En otras palabras, el problema no parece ser la tecnología, sino lo que (nos) dejemos hacer (o no hacer) con ella. Como señala Jacques Rancière, hay por ende que buscar en otra parte qué es lo que convierte ciertos medios técnicos en "una vía de expresión y difusión de todos los fantasmas identitarios, racistas, sexistas y demás" (cit. en Fernández-Savater 2014). Pero aun dejando abiertas ciertas ventanas para usos menos alarmantes de la biotecnología y los *big data*, como hace Harari, este entramado distópico que parece surgir de fake news, algoritmizaciones y potencialidades de la IA no parece ser la única distopía que se asoma en nuestros horizontes.

La culpa es de los populismos (¿?)

Como lectora eventual del área, me sorprende que caudillismo, machismo y populismo sean conceptos recurrentes en los trabajos de la ciencia política de las academias centrales –sobre todo Estados Unidos– para

dar cuenta de las particularidades y deficiencias persistentes de las democracias latinoamericanas.[11] También que, mientras la llamada "marea rosa" parece estar retrayéndose en América Latina,[12] estemos en un momento en el cual ciertos problemas a escala planetaria (fake news, manipulación de electorados y declaraciones ofensivas) se signifiquen rápida y peyorativamente por parte de las ciencias sociales y los medios de comunicación como un avance de "populismos de derecha e izquierda", donde quizás lo novedoso sea que esas acusaciones de populismo tiñen ahora a países centrales caracterizados por sus "democracias maduras". En todo caso, esto parece aumentar sensaciones de desconcierto y desencanto que performan una de las crisis identificables de nuestra contemporaneidad.[13] Así, Jair Bolsonaro, Tayyip Erdoğan, Nicolás

---

11 Véase, por ejemplo, Close y Deonandan (2004) o Corrales (2008).

12 El concepto de marea rosa fue aplicado para reunir distintos países del continente donde, desde los inicios de este siglo, pareció darse una ruptura de las mayorías electorales con la neoliberalización promovida por el Consenso de Washington que marcó la política, economía e ideología en los años noventa (Gudynas 2018b; Svampa 2018). El rótulo simplifica los estilos de las administraciones de distintos países cuyas políticas mostraban importantes diferencias en términos de pactos sociales y tipos de legitimación, aunque compartieran cierta común propensión neodesarrollista. De acuerdo con De Sousa (2011, 22 y ss.), por ejemplo, cabría distinguirlos a partir de dos formas contrastantes de aceptar el capitalismo sin fin, pero presuponiendo el fin del colonialismo, en un caso, y de buscar el fin del capitalismo aunque reconociendo un colonialismo sin fin, en el otro –aunque lo que el autor les reconoce como común es que todos surgieron de movilizaciones populares fuertes y lograron hacer al menos más costosas las formas tradicionales de dominio para las clases dominantes–. Svampa (2016), por su parte, distingue esas administraciones con base en los conceptos de "populismos plebeyos" (como Bolivia y Venezuela) y "populismos de clases medias" (como Ecuador y Argentina).

13 A modo de ejemplo, Picarella y Scocozza (2019, 2-3) afirman: "A pesar de la dificultad de definir un fenómeno tan ambiguo, parece oportuno considerar las estrechas relaciones entre el populismo y los procesos de *degeneración* democrática que caracterizan diferentes países en el actual escenario mundial [...] Los significativos *desafíos* que hoy en día están cruzando el tablero internacional, sometiendo los sistemas políticos contemporáneos a *duras* transformaciones, impulsan a reflexionar sobre las tendencias que subyacen la *incertidumbre* que sopla en el complejo panorama político actual. Indudablemente, entre estas dinámicas, se coloca la *espinosa cuestión* de la personalización y del populismo, controvertidos ámbitos teóricos que sin embargo tienen relevantes efectos en la arquitectura político-institucional democrática convirtiéndose,

Maduro, Evo Morales, Viktor Orbán, Vladímir Putin y Donald Trump quedan igualmente responsabilizados de una peligrosa ola de populismo emergente de modo cuasi global, aun cuando sean administraciones cuyos alineamientos políticos ante situaciones puntuales –la crisis venezolana, por ejemplo– se posicionen de modos antagónicos. Esta mezcla por sí misma es indicador de que hay algo que revisar respecto de un término como populismo, que circula indistintamente como rótulo de descalificación política y como concepto teórico.

Quizás por experiencias encarnadas en los mismos investigadores, en América Latina han surgido algunas relecturas interesantes respecto de la conceptualización del populismo que se hace desde las academias centrales. Estoy de acuerdo con Retamozo (2018, 18) cuando argumenta que, tras la preocupación teórica por lo nacional-popular, "están las preguntas planteadas por los movimientos nacionales y populares 'realmente existentes' a los marxismos, a sus concepciones de la historia, la conformación del sujeto político y su dimensión de proyecto social". En este marco, Ernesto Laclau (2005) es un referente clave para el pensamiento latinoamericano por hacer del populismo tanto un problema teórico como una opción política expresa. Señalo aquí algunos de sus aportes y ciertos puntos a repensar.

Por un lado, Laclau ve en el populismo la operación política por excelencia que permite la construcción imaginaria de un *nosotros*. Por el otro, para él la hegemonía comporta la politización *ad infinitum* de las relaciones sociales, de modo que "las condiciones de la democracia, las condiciones de la hegemonía y las condiciones de la política son básicamente las mismas" (Laclau 2014, 105). Sobre esta base, cuatro son las observaciones que suelen realizarse a la propuesta del autor de *La razón populista* (Laclau 2005). Convertir al populismo casi en la forma misma de la política deriva en una inespecificidad tanto histórica como valorativa, y conlleva a la vez una desatención a lo procedimental y a procesos complejos de subjetivación.

de facto, en la *praxis política de la modernidad*, evidenciando contemporáneamente la *crisis del tradicional andamio democrático* y la necesidad de nuevos paradigmas y horizontes de acción política" (las cursivas son mías).

Respecto de la inespecificidad histórica, Laclau señala el proceso discursivo de producción del pueblo como agente, mediante una articulación de demandas heterogéneas e insatisfechas que produce una frontera antagónica entre ese nosotros y una alteridad identificada como enemigo. Retamozo (2018, 28) sostiene que, al ganar en formalismo, Laclau pierde de vista una historicidad que es clave en América Latina para dar cuenta de lo popular, la estatalidad y la nación. En similar dirección, Sebastián Barros (2009) señala una falta de empeño por identificar las condiciones para la emergencia de acciones políticas definibles como populistas, y por caracterizar las tensiones inherentes a sus formas de desafiar las relaciones de subordinación y luchar contra la desigualdad. Para mí, homogenizar sin historizar procesos de formación de lo que llamamos sectores populares no sólo dificulta ponderar dispares dinámicas de constitución y operación de bloques hegemónicos. Resulta también en que lo que Guy Standing (2014) define como precariado en Europa occidental e incluso en Estados Unidos sea muy distinto a lo que en América Latina entendemos como sectores populares vulnerables y precarizados. Es posible que de esto deriva en parte la tan distinta sensibilidad de los analistas latinoamericanos y de países centrales al momento de discutir "la constitución del pueblo/lo popular".

En cuanto a la inespecificidad valorativa, Andrew Arato (2013, 157) le objeta a Laclau dejar abierta la posibilidad de lograr un resultado democrático –el efecto populista de ampliar por inclusión la comunidad cívica– por medios no democráticos de construcción de sujetos populares. También que la inclusión de la *plebs* sea excluyente de algunas de sus partes y que lo político sea "reemplazado por la idea de las relaciones amigo-enemigo" (*Ibid.*, 160). En otras palabras, faltaría para Arato que Laclau explicitase un proyecto político concreto que permitiera diferenciar distintos tipos de populismos, de modo que no acabara abonando políticas autoritarias orientadas a suprimir los reconocidos como enemigos internos y externos (*Ibid.*, 167). En lo personal y para diferenciar tipos de populismo, considero central "provincializar" (Chakrabarty 2007) lecturas que parten de modelos abstractos de Estado-nación moderno pues, entre otras cosas, ello redunda en acabar englobando como igualmente populistas expre-

siones que sería más provechoso distinguir por sus énfasis nacionalistas, antiestablishment, clasistas o de una nueva derecha.

Lo procedimental es sin duda relevante, puesto que pareciera que la articulación de principios sustantivos y procedimentales sigue siendo un desafío no menor para toda propuesta política –un punto que resulta además evidente para las demandas indígenas desde las cuales me interesa pensar–. En esto, Arato (2013, 167) ve como falencia la falta de una propuesta procedimental en la propuesta de Laclau. Por ello es sugerente la forma en que Barros redirecciona sus aportes.

Según Barros (2018, 20), en Laclau la reducción de la pluralidad a la singularidad está marcada por una tendencia a la polarización de la dinámica política que opera en toda práctica hegemónica, pero que encuentra máxima expresión en las formas populistas de articulación. Esta polarización conlleva la partición del campo de la representación en dos polos antagónicos –de poder y de no poder–, lo que imposibilita una sociedad reconciliada consigo misma. Pero Barros señala que la deriva populista no supone necesariamente un viraje del pluralismo a la imposición autoritaria del *uno*, sino más bien una simplificación bipolar del campo político mediante una relación equivalencial que se establece en el interior de los dos polos del antagonismo y que no implica reducir su multiplicidad constitutiva (*Ibid.*, 21). Como la unidad de cada polo depende de una común exclusión que es lo que otorga unidad a la pluralidad de diferencias, lógicas más extendidas de equivalencia incluirán más diferencias y expandirán más solidaridades políticas que las restringidas (*Ibid.*, 21-22). Así, Barros destaca que equivalencias intensificadas no anulan la diferencialidad (*Ibid.*, 23). Es el tipo de unidad que adquiere el lazo y no la unificación populista *per se* lo que acaba neutralizando el pluralismo.

Al momento de poner en historia y contexto las demandas indígenas, la cuestión de cómo expandir la idea de heterogeneidad y pluralismo resulta clave en varias direcciones que se irán desarrollando a lo largo del texto. Lo que destacaría aquí es que si para Laclau (cfr. Barros 2018, 25) el liderazgo populista es ese lugar estructural que condensa la representación de la multiplicidad de diferencias, para Barros (2018, 29),

en cambio, el carácter de distintos populismos se juega en cómo definen el tipo de unidad que adquirirá la articulación política de las diferencias y en los márgenes de expresión que dejan para su juego plural.

En síntesis, partir de que hay diferentes maneras de gestionar la heterogeneidad en términos de promover o acotar la participación legítima en el *demos*, invita a mapear más que a prescribir los fundamentos críticos que distinguen a las democracias liberales de los pluralismos republicanos y de los populismos, así como los diversos modos y efectos con que distintos populismos incorporan y desplazan diferencias al momento de encarnar la *plebs* como *populus*, es decir, como representación plena de la vida comunitaria.[14] A su vez, esto evita lecturas únicamente *top-down*, que focalizan en el autoritarismo o carisma del líder, desatendiendo las subjetivaciones que se referencian desde y contra distintas posibilidades de habitar lo sociopolítico.

Respecto de las subjetividades, Retamozo (2018, 26) sostiene que Laclau busca ampliar el horizonte teórico, al reconocer que símbolos y creencias populares, además de demandas, "influyen en la producción social del sentido". Para Retamozo (2018, 27), "no basta con la producción de un discurso articulante sin una referencia a los procesos de interpelación (racionales, emotivos, afectivos, estéticos, éticos) que operan en el campo de la subjetividad y abren espacios de tránsito de la subjetividad al sujeto".

No obstante, heterogeneizar y desatanizar los populismos como problema de análisis y no como mero locus de pasiones o fobias cívicas de los analistas requiere abrir más el análisis de las subjetivaciones, para examinar no sólo ya distintas maneras en que las heterogeneidades y diferencias resultan articulables como *demos*, sino también cómo cadenas de significación hegemónicamente sedimentadas se encarnan en lo que comparten como aspiración y derecho propio quienes formalmente se alojan en campos antagónicos. Este movimiento permitiría analizar cambios aparentemente sorpresivos de identificación política de sectores populares que pasan a apoyar líderes que los interpelan desde otros

14 Para un ejercicio en esta última dirección, véase Barros (2017).

idearios –de democracia liberal o pluralismo republicano, por ejemplo–, sin caer en el juicio moral de que cayeron de pronto en una cooptación que los lleva a obliterar su propio carácter diferencial. Hablo de lo que se presenta como una especie de péndulo a primera vista incomprensible, que ha mostrado a sectores populares apoyando a figuras en apariencia no populistas como Mauricio Macri, luego de doce años de responder a interpelaciones desde un horizonte nacional-popular, en un país donde el peronismo ha capturado y sigue capturando los imaginarios cívicos y de pertenencia desde ese horizonte en la mediana duración. Lo que deviene entonces tema de investigación empírica es cómo lo popular puede quedar eventualmente representado desde horizontes diferentes al populista, y también cómo sectores no definibles como populares pueden sentirse interpelados por el horizonte nacional-popular.

Sin ninguna simpatía en torno al populismo de Donald Trump, Lawrence Grossberg (2018) introduce una serie de reflexiones muy sugerentes que sirven para leer no sólo otros populismos, sino los que podrían a simple vista ser sus contrarios, de modo que se evita lecturas simplistas que asignan a la volatilidad o tontera de los votantes su "cambio de rumbo".

Primero, Grossberg (2018, 856) alerta sobre la tendencia a pensar lo popular como entidad sociológica, sin advertir que también describe "los paisajes en los que –y los idiomas, lógicas y 'cálculos' con los que– las personas toman decisiones sobre las realidades y posibilidades de su vida cotidiana". En este sentido, lo popular no involucra simplemente relatos o prácticas, sino "las formas en que las personas viven, entienden, expresan, miden y calculan las acciones y elecciones en las banalidades de la vida cotidiana" (*Ibid.*, 865). Transparentar por tanto lo popular como lo que interpelan ciertas "gentes" en vez de asumirlo como "terreno extraordinariamente complicado, contradictorio y desordenado […] rellenado con todo tipo de fragmentos y recuerdos, con todos los sentimientos que han sido y se pueden vincular a ellos, y con todas las dispares formas en que esos fragmentos y recuerdos van dejando huellas sin un inventario", hará que las lecturas académicas estén siempre pobremente equipadas para comprender la afectividad de/por

lo popular (*Ibid.*, 882). No cuestionar esa ilusión de transparencia es lo que transforma, según el autor, todo concepto de "articulación" en una explicación prematura y prescriptiva, y no en un medio para investigar factores históricos, institucionales y culturales de cada emergencia populista, así como de sus aparentes contrarios (*Ibid.*, 865).

Respecto de qué es lo que da efectividad a las interpelaciones, Grossberg sugiere que más que discursos que le "espetan la verdad al poder", sensibilizan aquellos que le hablan a y para las realidades vividas por las personas y que rearticulan sus sentidos de posibilidad y compromiso político (*Ibid.*, 875). Me parece que este punto es relevante, pues opera tanto para los populismos como para discursos que en apariencia antagonizan con ellos.

En todo caso, algunas observaciones de Grossberg constituyen autocríticas reflexivas en las que vale perseverar analíticamente. Reconoce que, si bien "la política de justicia social (antirracismo, antisemismo, etc.) es absolutamente vital, las formas en que se promulgan son, con demasiada frecuencia, inadecuadas para las batallas contra las fuerzas conservadoras y contribuyen –lo cual no significa hacerlas responsables de– a la dificultad de articular nuevas formas de unidad oposicional" (*Ibid.*, 871). Grossberg se permite dudar incluso de que no sea la misma reiteración constante de una sociedad polarizada lo que en realidad acabe ayudando a producir condiciones de imposibilidad política, puesto que *nunca* la organización particular de la multiplicidad se da ni queda garantizada por su división en dos campos netos (*Ibid.*, 870). Para sortear acciones y discursos que reducen la multiplicidad a un simple binario y polarizan desde la desconfianza y el temor, propone realizar una "distinción crucial entre una *política populista* que homogeneiza y niega al otro, y una *política popular*, que intenta organizar diferencias y multiplicidades" (*Ibid.*, 870-871; las cursivas son mías), en la convicción de que, mientras en Estados Unidos las fuerzas conservadoras están librando una batalla populista, las fuerzas de oposición deberían en cambio nuclearse tras una política popular.

El autor plantea además dos desplazamientos para realizar apreciaciones más pertinentes y ajustadas respecto de "lo que hay" y de lo que

“queremos que haya” en el campo político. Por un lado, evita prejuzgar a quienes piensan diferente como irredimibles, malvados, privilegiados, locos o tontos.[15] Por el otro, sostiene la capacidad de analizar en qué y por qué fallan las maneras que tenemos de encarar y teorizar los problemas cuando la realidad contradice ciertas expectativas, con el objetivo de formular preguntas de investigación más adecuadas.[16]

En esta dirección, me pregunto qué se ha/hemos leído mal desde el pensamiento latinoamericano “progresista” para que ciertas “oscilaciones políticas” nos hayan sorprendido tanto o casi agarrado por sorpresa. A modo de (auto)provocación y para transformar desencantos en la agenda de investigación, comparto algunos interrogantes. ¿Será que para dar cuenta de la complejidad de subjetivaciones que tienen posicionamientos políticos no sólo muy móviles, sino fundamentalmente plagados de grises porosidades, es más conducente no partir de nociones cristalizadas de qué es de “derecha” o de “izquierda”, qué es “progresista” y qué “reaccionario”, recreando polarizaciones que no permiten advertir ni analizar posicionamientos heterogéneos frente a diversos tópicos que resultan en decisiones más contextuadas? Así como Stuart Hall (1988) advertía como fallo de las izquierdas carecer de propuestas en torno a “la

15 Sostiene Grossberg (2018, 878): “En gran medida, la política actual consiste en cambiar el panorama afectivo y articularlo políticamente. Requiere reconocer que es posible mover a algunas personas de sus posiciones (incluidas varias posiciones conservadoras y quizás incluso reaccionarias, y quizás incluso algunas formas de racismo), pero esto exige que no comencemos simplemente condenando a las personas […] Las personas tienen creencias y sentimientos por muchas razones, de muchas maneras. Si queremos cambiar la forma en que las personas piensan y sienten, debemos aprender a escuchar su sentido de la realidad, sus sentimientos, incluso si nos hacen sentir incómodos o enojados”.

16 Al respecto, Grossberg (2018, 880-881) reformula: “La pregunta no es si las personas pueden o no distinguir la diferencia entre la verdad y la mentira, sino si y en qué aspectos esas diferencias son importantes para grupos particulares […] La pregunta no es cuán ignorantes deben ser las personas para no reconocer las contradicciones en sus posiciones, sino si y cuáles contradicciones están hechas para importarles […] Igual de relevante, la pregunta no es si las personas se niegan a aceptar las diferencias sociales (por ejemplo, de raza, género, sexualidad, etc.), sino qué diferencias importan y cómo lo hacen”.

nación/lo nacional" que el conservadurismo neoliberal supo aprovechar, ¿será que elegir como lugar excluyente de enunciación el de ciertas subalternidades reclamantes de derechos diferenciados (originarios, de género, opción sexual, etc.) ha dejado abiertas brechas que ciertos discursos "conservadores" logran llenar con "mejores" sentidos? Por ejemplo, ¿será que carecer de un discurso claro sobre qué se entiende por delito y cómo gestionarlo cuando involucra a ofensores de sectores populares –desde un énfasis puesto en denunciar otros crímenes, por lo general menos castigados y visibilizados, como los llamados "de guante blanco"– no produce buen sentido para sectores populares que son víctimas centrales de unos y otros? ¿Será que discursos selectivos y cristalizados de los derechos humanos excluyen, invisibilizan o menosprecian ciertas subjetivaciones ligadas a masculinidades degradadas o a religiosidades cristianas y evangélicas que tienden a rearticularse dentro y desde otras cadenas de significación que sí hacen audibles y visibles sus insatisfacciones, sufrimientos y afectividades, a costa de ponerlos en tensión con los derechos enfáticamente visibilizados desde aquellos discursos?[17] ¿Será que un análisis crítico del "avance de la derecha", de su condensación de recursos económicos, políticos y tecnológicos, se desluce con la ausencia de análisis equivalentes de distintas formas de corrupción que merecerían encararse desde posicionamientos éticos y no solamente desde especulaciones político-partidarias selectivas? ¿Será que impacta tanto que se dice como el modo en que se hace? ¿Será que las diferencias que importan a uno y otro lado del antagonismo visible siguen haciendo inaudibles e invisibles otras que no se sienten contenidas por nadie? En suma, ¿será que destransparentar ciertas convicciones propias o poner en duda nuestros "pilotos automáticos" de interpretación es una mejor

[17] En esto, Gudynas (2018a, 244) entiende que "las prácticas de integración cultural de los mensajes religiosos deben ser replanteadas, ya que no estamos enfrentando diferentes 'culturas' sino otras ontologías, hibridaciones o debates con la modernidad". Aun acordando con esto, haría un doble punto. Por un lado, que ciertos conflictos religiosos plantean distintos tipos de bordes o fricciones, y que conflictos que no parecieran serlo, provocan asimismo en algunos de sus aspectos tensiones ontológicas activadas por consideraciones religiosas.

estrategia para analizar desconciertos y someter cualquier crisis a una investigación tan abierta como crítica y reflexiva? Son muchas preguntas, ciertamente, pero aún no todas las necesarias para superar un antropocentrismo desde el que se produce otra distopía turbadora.

Maldesarrollo, cambio climático y Antropoceno

En marzo de 2018, Stephen Hawking no podría habernos dejado con una certeza más inquietante: la necesidad de abandonar la Tierra para sobrevivir como especie debido a lo que nuestras acciones han provocado en el planeta.[18] Al hablar del cambio climático con aumento de las temperaturas y reducción de los casquetes polares, así como del agotamiento de los recursos físicos, incluida la aniquilación de las especies animales y la deforestación, Hawking se estaba haciendo eco como científico de otro panorama distópico que perturba nuestra contemporaneidad. Al respecto, no hace tanto que hemos arribado a un momento de convergencia de preocupaciones que reúnen lecturas críticas de procesos económico-políticos y socioambientales, las cuales tienen sus propias genealogías y extensas bibliografías que no serán reseñadas aquí.

Me refiero a que, por un lado y sobre todo a partir de los años noventa, se van haciendo visibles críticas a distintos paradigmas desarrollistas que muestran tanto los mecanismos por los cuales desigualdades sociales y propuestas de desarrollo sustentable se acaban anidando de maneras que refuerzan las primeras (Schorr 2018), como la necesidad de ir más allá de la idea de desarrollo sustentable para proponer pensar en y desde desarrollos alternativos, posdesarrollo o alternativas al desarrollo (Escobar 1999 y 2005; Gudynas y Acosta 2011; Quintero 2012; Radcliffe 2012 y 2015; Silva y Guedes 2017; Walsh 2010). En esta dirección, Eduardo Gudynas (2018a, 243) sostiene que el continente de Suramérica en particular

18 Véase Knapton (2017).

ha sido un laboratorio para todo tipo de experimentos en estrategias de desarrollo en las últimas décadas, desde el neoliberalismo extremo hasta las autodeclaradas revoluciones socialistas del siglo XXI. Si el proceso de instrumentalización fue diferente en cada caso, todos estos casos compartieron la explotación de la Naturaleza para sostener el crecimiento económico, la mercantilización de la vida social y el control y la represión de las organizaciones populares críticas.

Por otro lado, las transformaciones ambientales, ancladas en estos y otros experimentos, unen académicos, activismos y pocas personas con el poder de tomar decisiones tras una idea no tanto de calentamiento global como de cambio climático, particularmente en América Latina, con fuertes anclajes en aportes de la ecología política (Biersack 2011; Escobar 2010; Giraldo 2018; Gudynas 2014; Ulloa 2013), para hacer un llamamiento a desarrollar una nueva, más compleja y comprometida "racionalidad ambiental" que trascienda el logocentrismo de la ciencia moderna para encontrar "vías alternativas de construcción de sociedades sustentables" a través del "diálogo de saberes" (Leff 2014, 16).[19] Desde estos encuadres, esas transformaciones están mayormente ligadas a actividades económicas diversificadas que se engloban en una idea de "neoextractivismo" (Svampa 2018; Gudynas 2018b), que incluye no sólo ya la explotación de recursos no renovables con nuevas tecnologías, sino también formas de agronegocio basadas en monocultivos intensivos para proveer mayormente mercados chinos y europeos. Todo esto alienta la concentración de la tierra –con el consiguiente desplazamiento de los pequeños productores–, la deforestación y la producción de paisajes tóxicos mayormente por sobreuso de fertilizantes químicos (Farthing y Fabricant 2018, 6). Conflictos en torno a los recursos naturales incluso han llevado a plantear nuevas ideas de riesgos y amenazas que irán derivando en planteos interestatales sobre formas de asegurar "la seguridad

19 En Argentina, buena parte de estos enfoques buscan analizar los efectos y desmontar los mitos entretejidos en torno a las ventajas de la megaminería y el fracking (véase, por ejemplo, AA.VV. 2014; Colectivo Voces de Alerta 2011). Para análisis que muestran esas dinámicas y efectos en la región, véase Göbel y Ulloa (2014).

ambiental" como cuestión de "seguridad internacional" (Rojas y Martín 1996). Ante procesos simbólicos, discursivos y materiales de apropiación de sus cuerpos, territorios y naturalezas, Ulloa (2017b) también registra un devenir de demandas indígenas hasta entonces centradas en derechos de autonomía y autodeterminación política y territorial, en reclamos de autodeterminación ambiental, desde propuestas de justicia ambiental para humanos y no humanos, según concepciones propias de derecho y justicia ancestral.

En su ensayo de 2009, "The Climate of History: Four Theses", Chakrabarty vincula el cambio climático con la historia del capitalismo, aunque ya postula que no deberíamos reducirlo totalmente al último. También señala que si la crisis climática es distinta de otras crisis propias del capitalismo, es porque no asegura ningún salvavidas sólo para las clases dominantes. Años después y en respuesta a críticas a esta idea por parte de quienes buscan responsabilizar a las naciones y grupos poderosos del mundo de su incidencia diferencial en la producción de la crisis ecológica, Chakrabarty (2017) argumenta la necesidad de sostener una mirada de mayor duración, como especie eventualmente responsable de la desaparición de otras especies y de ella misma. Ello no obsta para que a la vez se distribuyan diferencialmente responsabilidades de reparación entre ricos y pobres, entre países "desarrollados" y los que solamente tienen deseos de desarrollo. Agrega incluso que esto requiere replantear nociones ilustrativas de justicia distributiva centradas únicamente en las diferentes desigualdades dentro del mundo humano, con el objetivo de incluir formas más amplias de vida y el mundo que dejaríamos a las generaciones por venir. Para avanzar en esta última dirección, el autor (*Ibid.*, 31) enfatiza la importancia de insistir en que, aunque no tengamos responsabilidades idénticas en la producción del cambio climático, las transformaciones asociadas nos ponen a todos frente a idénticos dilemas.

En este marco pero con una prosapia más reciente, va progresivamente impactando también en las ciencias sociales la controversia sobre el Antropoceno, la cual se articula cada vez más con los dos marcos previos de análisis crítico. De acuerdo con Conty (2018, 74), distintas disci-

plinas –biología, física, ciencia cognitiva, tecnología de la información, antropología, sociología, filosofía, ciencia política, paleontología, arqueología, primatología, geología e incluso estudios indígenas– debaten ahora sobre el Antropoceno, asumiendo que los seres humanos no son criaturas autónomas, sino partes que dependen de una red de relaciones materiales. De una manera más precisa, Eduardo Kohn (2015, 311) afirma que el Antropoceno refiere a "una época en la que los seres y futuros humanos y no humanos se han enredado cada vez más y los problemas éticos y políticos ya no pueden tratarse como problemas exclusivamente humanos". Todo ello ha dado paso al surgimiento de enfoques englobables tras una idea de nuevo materialismo, que cuestiona distintos dualismos de la episteme de la modernidad para enfocarse en la materialidad del mundo y sus actores no humanos. Esta ampliación a distintos tipos de actantes ha llevado incluso a ver esos enfoques como poshumanistas, aunque lo que paradójicamente se subraye sea el modo en que el factor humano ha devenido en fuerza geológica. Pero es una paradoja aparente, pues lo que se busca es responsabilizar a los humanos de sus actos y cuestionar, a la vez, el abismo ontológico insalvable entre distintos existentes y agencias creado por un excepcionalismo moderno que diferencia tajantemente al ser humano de otras formas de vida. En esto, y como Conty (2018, 75) reconoce, ha sido muy influyente el trabajo de Bruno Latour (2008), no sólo por sus discusiones explícitas sobre el Antropoceno, sino fundamentalmente por lo que su teoría del actante-red o de los ensamblajes posibilita al reconocer como agencia a las cosas desde una ontología en que sujetos y objetos quedan planamente enredados.

Povinelli vincula este interés a cuestiones más amplias. Sostiene que si el Antropoceno ha tenido un impacto dramático en la organización del pensamiento crítico, la política cultural y la gobernanza geopolítica del norte y sur global, es porque la misma emergencia del concepto marca el paso de la biopolítica a una geontología o poder geontológico, que pone en cuestión las formas del poder soberano, del disciplinario y del biopoder identificadas por Foucault (cit. en Povinelli 2016, 13-14). Concretamente, la posibilidad de que los humanos (o ciertas formas de existencia humana) sean una fuerza con capacidad de incidir en que la

vida misma se enfrente a la extinción planetaria ha sacudido, para Povinelli, la distinción autoevidente y fundamental de una biopolítica que distingue y jerarquiza de modo excluyente la autonomía de la vida frente la no vida de lo inerte. Esto es, el drama biopolítico de la vida y la muerte se transforma en un nuevo drama geontopolítico, donde la muerte empieza y termina en una no vida inerte. Así, si las humanidades, las ciencias sociales humanistas o cuantitativas y las ciencias naturales han cambiado sus interrogantes, es porque el geontopoder (o poder de y sobre los existentes sin vida) ha emergido como fase de pensamiento y práctica de un liberalismo tardío que, a la par de reconsolidar la distinción entre lo bioactivo y lo inerte, trata de investigar y resolver sus efectos (Povinelli 2016, 3). Povinelli no sostiene que antes no existiera la geontología como arquitectura de gobierno, sino que el cambio climático ha hecho que "el geontopoder sea visible para las personas que anteriormente no se vieron afectadas por él, y que desviaron sus efectos nocivos a otros lugares" (Povinelli, Coleman y Yusoff 2017, 172). En este marco, más que retomar aquí los cuatro puntos centrales sobre los que mayormente gira la controversia académica sobre el Antropoceno y que discutimos en otra parte,[20] me interesa resumir qué tipo de indicadores se toman en cuenta para ponderar esos efectos nocivos.

Steffen *et al.* (2015) identifican algunos límites del planeta que serían sumamente peligrosos traspasar: el clima, la alteración de la cobertura vegetal, la erosión de la biodiversidad o la desaparición de especies animales (sexta extinción de la vida en la Tierra) y la alteración de los flujos biogeoquímicos, en los que los ciclos del fósforo y el nitrógeno desempeñan un papel esencial. También se han disparado desde la Segunda Guerra Mundial el consumo de recursos primarios, la utilización de energía, el crecimiento demográfico, la actividad económica y el deterioro de la biósfera. Por ello estos autores toman la mitad del siglo XX como hito de una "gran

20 A saber, si hay indicadores geológicos o no para identificar esta era; si la misma tiene una fecha de inicio cierta y cuál sería; si hay que hablar de Antropoceno, Capitaloceno, Tecnoceno, Plantacionoceno o Chthuluceno; y si es una discusión científica, política y/o de la "cultura popular", esto es, propia de legos y medios de comunicación. Véase Briones, Lanata y Monjeau (2019).

aceleración" en el agravamiento de transformaciones planetarias dramáticas. Issberner y Léna (2018), por su parte, no sólo aseguran que ya hemos traspasado cuatro de esos límites, sino que a partir de los años setenta se registró un periodo de hiperaceleración que desborda la idea de un cambio solamente climático. En esta dirección, Waters *et al.* (2016) hablan de cambios sin precedentes en los ciclos de carbono, fósforo y nitrógeno, y en la biósfera tanto marina como terrestre.

Todas estas preocupantes convergencias han hecho que, en los últimos años, se diera el progresivo anidamiento de los tres marcos críticos presentados en este capítulo. Ello no sólo ha contribuido a identificar los múltiples indicadores, causas y consecuencias de la crisis socioambiental, sino también las acciones de resistencia y protesta ante sus derivaciones que Svampa (2018) reúne tras el concepto de "giro ecoterritorial".

Respecto del primer punto, se enfatiza por ejemplo que los daños ambientales también resultan de priorizar sistemas productivos intensivos que utilizan tierras y aguas comunales, o del acaparamiento del agua mediante la apropiación de los ecosistemas que posibilitan el nacimiento o la gestión del líquido, ya sea por privatización de manantiales o por desviación de cuerpos de agua para proyectos mineros, hidroeléctricos o extractivos, así como por el relleno de humedales para adelantar planes de vivienda (Romero-Toledo y Ulloa 2018). Como muestran estos autores, todas estas prácticas han acrecentado los conflictos ecológico-distributivos en territorios rurales y urbanos, en un contexto en el cual la mercantilización de la naturaleza afecta directamente las formas tradicionales o locales de relacionarse con el agua (*Ibid.*, 20). Ello plantea conflictos entre metabolismos y ciclos hidrosociales dominantes y culturas locales, así como variadas respuestas de movimientos sociales que, definiendo el recurso como derecho humano o bien común desde materialidades e imaginarios territoriales divergentes, se oponen a procesos de intercambio ecológico desigual y denuncian la deuda ecológica acumulada por los países desarrollados con todos los restantes (*Ibid.*, 30 y ss.).

Acerca del segundo punto y como preocupación paralela, las inversiones de capital no sólo en tierras y minería, sino también en combustibles fósiles, genes y plantaciones forestales para absorber emisiones

de gas por efecto invernadero, refuerzan patrones de desigualdad existentes o generan otros nuevos en términos interseccionados (Dhamoon 2011; Viveros 2016) de clase, género, etnicidad y "raza". Estas oposiciones resultan tanto de la distribución desigual de riesgos y beneficios económicos como de asimetrías en el acceso y uso de los recursos, así como en la visibilidad y valoración de los conocimientos sociales (Dietz 2014; Göbel, Góngora-Mera y Ulloa 2014). En estos contextos, Escobar (2014, 15) registra el surgimiento de distintos discursos de transición a un mundo diferente en variados espacios, como "la ecología, las ciencias de la complejidad, la espiritualidad, el pensamiento alternativo del desarrollo y la economía, la academia crítica y, por supuesto, en muchos movimientos sociales que imaginan una verdadera 'transición civilizatoria'". Retomaremos algunos de estos discursos al final del libro.

Hasta aquí he presentado por separado tres panoramas críticos que no sólo se intervinculan a nivel global, sino que afectan muy concretamente el día a día de la convivencia cotidiana con mis interlocutores, aunque adquieran otras superficies de emergencia y generen otros debates. En el marco de represiones recientes a procesos de recuperaciones de tierras que terminaron en 2017 con dos muertes de activistas aún no esclarecidas en términos judiciales, se produjo una inusitada proliferación de informaciones descalificatorias por parte no sólo ya de medios de comunicación confrontados políticamente, sino en medios electrónicos que encontraron en estos acontecimientos una manera de recrudecer "la grieta", denominación local de la extrema y agresiva polarización de la opinión pública respecto de temáticas más amplias. Particularmente, durante los meses en que estuvo desaparecido el cuerpo de Santiago Maldonado, proliferaron pistas y noticias falsas que llenaron con distinto tipo de fabulaciones el vacío informativo sobre lo acontecido (Briones y Ramos 2018; Nagy 2018). A su vez, esa grieta no está desvinculada de las formas sociales de receptar y de los dispares estilos de construcción de hegemonía –de raigambre más nacional-popular o liberal conservadora–, que también han dividido las visiones y diversificado los emprendimientos y posicionamientos del movimiento mapuche-tewelche en la Patagonia argentina. Nada más hay que prestar un poco de atención a las heterogéneas

intervenciones públicas de ese movimiento para advertir que los efectos reales y potenciales del maldesarrollo (Svampa y Viale 2014), del cambio climático y el Antropoceno hacen a sus preocupaciones rutinarias y muy palpablemente encarnadas, aunque se los identifique con otros términos y se los sopese de otros modos. En esto, diferentes iniciativas indígenas han denunciado consecuencias locales, pero también más amplias de los emprendimientos de distintos frentes y prácticas de la acumulación por depredación biotecnológica –y no sólo por desposesión (Harvey 2004)–, que caracteriza los sectores que hegemónicamente se ven como "más dinámicos y promisorios" del capitalismo contemporáneo en Argentina.

Por ello, en lo que queda del libro, se propone un cambio de estrategia: la de repensar lo planetario y distintos marcos de época, que barajados a escala global parecen inabarcables, desde una lectura que se enfoque en lo que las "preocupaciones globales" diluyen o le restan importancia, ya sea como problemas o como alternativas de resolución. Así, en los siguientes capítulos se van a identificar algunas aperturas conceptuales que permitan pensar estas crisis de otro modo, planteando de un modo diferente lo que consideramos que toda crisis comporta. Repasaré luego el devenir de demandas indígenas, que algunos las consideran como más incertidumbres, para leerlas más bien a contrapelo, esto es, como diagnósticos que ofrecen otros elementos para identificar qué es lo que está desestabilizándose y debiera reorientarse a fin de afrontar ciertos escenarios conflictivos en nuestras formas de convivir. La meta última de incorporar otras maneras de morar y pensar qué es lo que está en crisis, pasará por explorar cómo transitar de otros modos nuestra contemporaneidad.

Repensando nociones de crisis desde y para la contemporaneidad: algunas aperturas conceptuales

Necesitamos un optimismo del intelecto que solo puede provenir de la reafirmación de nuestra fe en que un mejor conocimiento es condición necesaria para mejores historias y cambios estratégicos, y que tal proyecto requiere hacer el difícil trabajo de usar la teoría para involucrarnos en el mundo, poniendo en riesgo nuestras propias suposiciones y certezas –teóricas, empíricas y políticas.
Grossberg (2018, 864)

Desde su etimología griega, la noción de crisis inscribe un componente temporalizador que topicaliza esos momentos en que se manifiesta una ruptura, la cual demanda separar/distinguir y decidir. Para la Real Academia Española, el término tiene varios usos que van desde una "situación mala o difícil", a la "intensificación brusca de los síntomas de una enfermedad" o, de un modo más general, a un "cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación o en la manera en que estos son apreciados".[21] Desde el sentido común, la idea de crisis suele estar asociada con el estrés emocional y el desconcierto, e involucra no tener certidumbres, respuestas o soluciones para encauzar "el ahora" en una dirección que se presente como mejor, más clara o al menos más tranquilizadora.

21 Véase https://dle.rae.es/?id=BHwUydm.

Ese sentido común no es ajeno a lecturas sociológicas clásicas. Desde Durkheim (1998), los momentos colectivos de tribulación se vinculan con una noción de anomia y de *pathos*, por tanto, con ideas de trastorno o desorganización de las regulaciones. Hablamos, por ende, de momentos de incertidumbre, desajuste y colapso, que en lo individual se ligan con sentimientos de frustración y malestar, y en lo colectivo remiten a conflictos entendidos como situaciones de confrontación.

Aunque al menos desde los años cincuenta las ciencias sociales vienen postulando los conflictos como motor de lo social, la perseverancia del sentido común de asociar los conflictos con ideas de crisis ha hecho de esta última noción un rótulo tan extendido como inespecífico. Es por eso que me interesa aquí desnaturalizar ideas de crisis y conflictividades, subrayando los significados menos visibles que están asociados a la imagen de ruptura que demanda separar/distinguir para decidir. Para ello, más que entrar por lo que debe ser separado y distinguido, trataré de enfocarme en los criterios con que lo hacemos. Parto entonces de que la sensación de crisis como situación conflictiva emerge, al menos en parte, cuando fallan los "pilotos automáticos" explicativos –sean de sentido común o teóricos– lo que nos confronta con la opción o bien de adecuarlos para reinstaurarlos compulsivamente –aún a riesgo de incrementar sensaciones de desconcierto de cuya producción acabamos en todo caso por desresponsabilizarnos–, o bien de reprogramarlos.

El epígrafe elegido para introducir esta parte hace explícito que, para mí, el horizonte siempre es una reprogramación que debe apuntar a confrontar reflexivamente nuestros supuestos con lo que acontece, para replantear lo posible y generar nuevos acuerdos de convivencia. Por tanto, entiendo que un primer paso en esta dirección consiste en sentipensar qué aperturas, en nuestros marcos de inteligibilidad, permitirían formular nuevas y mejores preguntas acerca de las transformaciones necesarias para convertir desconciertos en pistas sobre cómo encarar y rearticular escenarios y coyunturas desde actitudes más proactivas.

Hace un tiempo ya que distintas "crisis" (económicas, políticas, multiculturales, ambientales, etc.) –con diferentes temporalidades, pero imbricadas hoy con los tres panoramas distópicos reseñados– han lle-

vado, por ejemplo, a Boaventura de Sousa (2010a) a plantear que hemos generado problemas modernos para los que no tenemos soluciones modernas. Esta convicción fue haciendo que, sobre distintos planos de reflexión, la modernidad operara menos como un marco implícito de pensamiento que como una episteme a ser transformada en objeto de reflexión e investigación en sí mismo. Semejante impulso ha derivado al menos en dos campos críticos implícitos hasta aquí, pero de los que cabe reconocer sus aportes aun sin reseñarlos.

Por un lado, abrevo en estudios abocados a analizar las geopolíticas de conocimiento para descentrar la modernidad, el occidente y la misma práctica de la ciencia, sea desde sus mismas entrañas –por ejemplo, un pensamiento posabismal (De Sousa 2010a)–, o desde lo que esos lugares dominantes de enunciación crearon como un exterior subordinado y constitutivo, para "provincializar" lo apropiado desde el centro como "universal", como han hecho los estudios subalternistas/poscoloniales o decoloniales.[22] Por otro lado, incorporo trabajos más centrados en superar no sólo los dualismos propios de la modernidad, sino sobre todo sus inflexiones logocéntricas y antropocéntricas, sea desde los llamados nuevos materialismos, los nuevos vitalismos o los encuadres poshumanistas, someramente mencionados antes. Me animaría en esto afirmar que desde la obra *Nunca fuimos modernos* de Bruno Latour, cientistas de distintas áreas de conocimiento consideran al autor como el *trickster* que más sistemáticamente ha buscado y logrado situarnos en diálogos que han estado históricamente parcelados.

Mencionamos ya que Latour (2014a, 139) nos ha desafiado a ser contemporáneos con lo que pasa a nuestro alrededor, desarrollando una especie de pensamiento fronterizo –diría Mignolo (2003)– respecto de la modernidad. Insta a que la antropología asuma que trabaja "con gente que vive en el Antropoceno". Como todo recentramiento presupone descentramientos paralelos, propongo en esta parte buscar otras maneras

22 En esto, las referencias serían tan extensas que me limito a mencionar a quienes consensuadamente son reconocidos por muchos como mentores conceptuales de ambas vertientes: Ranahit Guha (2002) para los estudios subalternistas/poscoloniales y Aníbal Quijano (2000) para las perspectivas decoloniales.

de interrogar las distopías de nuestra contemporaneidad, abriendo ese concepto genérico de gente en un doble sentido. Primero, en el de ver cómo ampliar la perspectiva de quiénes son tomados en cuenta cuando hablamos de "la gente". En esto ya ha quedado claro que mi propuesta pasa por aprender cómo se lee ese "mundo en crisis" desde los pueblos indígenas, convidados de piedra históricos en esas elucubraciones, lo que será tema de las dos últimas partes del libro. A su vez, como las tres crisis reseñadas se definen como tales por poner en entredicho las formas en que "la gente" convive, me interesa en esta parte repensar tanto las *subjetivaciones* a través de las cuales la gente se interreferencia como los *desacuerdos* que la realinean en escenarios en verdad complejos.

Repensando las subjetivaciones

Subjetividades y subjetivaciones son campos muy transitados en las ciencias sociales. En la "tradición selectiva" (Williams 1988) que fui construyendo, encuentro en distintos autores las siguientes ideas: en Foucault aperturas pioneras para pensar la tensión entre sujeción y subjetivación; en los estudios culturales derivados de Stuart Hall y Lawrence Grossberg aportes centrales para entender cómo habitamos lugares habilitados, sea como moradas afectivas o instalaciones estratégicas; y en Jacques Rancière las condiciones y maneras en que se pueden crear nuevos espacios disponibles.[23] No obstante, particularmente las polarizaciones alimentadas por la incrementada producción y circulación de discursos de odio ante la llamada "derechización de los escenarios" tanto en América Latina como en otras partes del mundo, requieren revisar y volver a problematizar ciertos asertos sobre las subjetivaciones políticas. Me centraré sobre todo en Rancière, por ser quien está repensando más activamente esos escenarios en diálogo con distintos movimientos oposicionales.[24]

---

23 Véase, por ejemplo, Briones (2007a) y Briones y Ramos (2016).

24 Retomo aquí esos diálogos desde una serie de entrevistas a Jacques Rancière, disponibles en Fernández-Savater (2013, 2014 y 2016) y Fernández-Savater, Sánchez y Garcés (2007).

Para Tassin (2012, 37) la subjetivación es un proceso incesantemente diferido, un devenir en *différance* derridiana, no para llegar a ser un sí mismo completo, sino el devenir indeterminado de un sí mismo que difiere incesantemente de sí, desbordando por tanto los modelos de la identificación. Concretamente, "*lo que soy* por mi nacimiento o mi pertenencia sociohistórica no decide de antemano *quién* me descubro ser en un determinado proceso de subjetivación política" (*Ibid.,* 38).

Sin embargo, *sensu* Foucault como gestor del concepto, el punto clave es que no se puede entender lo que se va objetivando como sujeto sin examinar el modo en el que queda atrapado en relaciones de poder que lo configuran. Aun así, como todo poder crea resistencias, "no hay sujeto que se vea dominado sin que, al mismo tiempo, se perciba a sí mismo como oponiéndose a los poderes que lo someten, sin subjetivarse por oposición a los poderes que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo" (Tassin 2012, 41).

Ahora bien, según Tassin (2012, 40), para Rancière la cuestión política debe pensarse menos en términos de sujeto y de subjetividad que de procesos de subjetivación en marcha, y "es ahí en donde los análisis de Rancière se cruzan con –y se diferencian de– los de Foucault". Si para Rancière los conceptos foucaultianos de biopoder y biopolítica responden a la lógica de policía, pues están interesados en el poder y no en la subjetivación política, para Tassin es obvio que estamos ante dos ideas diferentes de subjetivación. A Foucault le interesa la formación de un sí mismo colectivo donde la política es indisociable de la formación del sujeto "ético", mientras que Rancière se enfoca en momentos insurreccionales, esto es, en las alteraciones producidas por actos de subjetivación política que hacen audibles y visibles las relaciones paradójicas entre igualdad y diferencia. A su vez, mientras "la subjetivación foucaultiana apunta a la producción de un sujeto, de una individualidad que se tiene a sí misma en cuanto sujeto ético de su propia existencia; la subjetivación en Rancière apunta a la producción de una separación, de una paradójica asubjetividad, de un desfase de los seres con respecto a sí mismos y a su identidad; y no apunta, en ningún caso, a deducir una teoría de

los sujetos de una ontología de los individuos" (*Ibid.*, 42). Veo esta idea de desfase como clave para tratar de entender las oscilaciones políticas.

No obstante, para quienes trabajamos con sujetos indígenas que tan insistentemente vienen afirmando su preexistencia, adoptar una perspectiva a la Rancière requiere ciertas redefiniciones y sugiere otras aperturas. En el tercer capítulo de este libro voy a prestar atención a las sucesivas demandas de interculturalidad que se enuncian desde los pueblos indígenas. Veo tres razones por las cuales esas demandas tienen una capacidad inusualmente alta de polemizar de maneras fructíferas con los órdenes hegemónicamente establecidos, a pesar de la aparente irrelevancia demográfica de los pueblos indígenas respecto de esa "gente" que la mayor parte de los debates sobre subjetivaciones políticas contemporáneas toman en cuenta.

La primera razón es la misma experiencia sostenida de interexistir, en contextos que claramente evidencian los desfases entre la igualdad (en la diferencia) hegemónicamente proclamada y la desigualdad vivida. Otra es que esas demandas se enuncian desde arenas mucho más complejas y multilingües que las descriptas por Rancière, lo que plantea desafíos más complejos a la idea de convivencia democrática. Por último, se anclan en particiones de lo sensible cuyos "bordes" evidencian y activan lo que en su momento (Briones 2014b) definí como disensos no sólo ideológicos, sino también ontológicos y epistemológicos.[25]

Por ello me interesa enfatizar aquí lo que la idea de subjetivación de Rancière aporta, pero también en qué direcciones debe ser redefinida cuando se amplia la gente sobre la cual se piensa y predica. Concretamente, analizadas en proceso, las demandas indígenas parecen operar como irrupciones que centralmente demandan cambios en una lógica policial, la cual prontamente se vuelve a cuestionar instaurando un nuevo litigio. No obstante, se anclan en una siempre resignificada idea de preexistencia. Desde ella cuestionan la idea de colectivos de personas

[25] Confío que, en el desarrollo del texto, quede claro qué vinculo con cada uno de estos bordes y también que pasar de disensos a bordes consiste en adoptar una visión que se desplace de ideas de interacción como relación entre entidades discretas, hacia una noción de intraacción que no disuelva lo que toda relación potencialmente comporta en términos de separación pero también de porosidad vincular.

como algo más que multiplicidades, las que –como sugiere Tassin (2012, 46)– componen la sociedad "de otras fuerzas distintas a las que eran tenidas en cuenta". Así, los pueblos indígenas se involucran en una constante introducción y redefinición de conceptos y prácticas para desafiar lo que se va sucesivamente estabilizando como lógica policial de reconocimiento, no sólo desde la creación de nuevos lugares, sino también desde la ampliación de las connotaciones de esa idea de preexistencia. En esto, las demandas indígenas muestran ejercicios constantes de formas de subjetivación política colectiva que apuntan a producir escenas polémicas y a poner en cuestión la distribución de lo sensible entre lo privado y lo público, o entre lo social y lo político, diría Rancière (1996), así como también en ámbitos de otro orden, como desarrollaré luego.

Sin embargo, para que la perspectiva de Rancière posibilite también encarar la problemática del anudamiento entre desigualdades y diferencias que afecta a los pueblos indígenas sin privilegiar unas a expensa de las otras, tal como bien reclama García Canclini (2004), es preciso repensar otras dos cosas que Rancière postula como condición de las subjetivaciones que acaba considerando políticas. Mientras una de esas condiciones se sostiene –pues las demandas indígenas muestran capacidad de articular dimensiones de disenso con las lógicas generales de dominio, y de visibilizar una parte que excede "todo conteo global de la sociedad"– la otra no parece operativa. Esto porque ni los pueblos indígenas –ni los sin papeles que Rancière analiza– apuntan a formular demandas que puedan ser universalizables para *cualquiera.* Para advertir y entender esto, la perspectiva de Rancière debiera descentrarse de su visión eurocéntrica de la política y la democracia, y provincializar *sensu* Chakrabarty (2007) su idea de historia/igualdad universal.

Ampliar entonces las arenas y dinámicas de subjetivación es clave para recentrar las crisis en dos direcciones, que afectan los tres ejes sobre los que se entraman las transformaciones distópicas de época que apuntamos en páginas precedentes. Como cualquier idea de crisis se pondera en relación a un *status quo* explícito o implícito que se ve perturbado –o al que utópicamente se apunta como nuevo ordenamiento–, recentrar desde dónde mirar ese "estado esperable de cosas", es decir,

dónde se subjetivan las crisis, es clave para entender tanto desde y para quién/es se predica cierta crisis, como cuáles crisis de/para algunos están pasando desapercibidas para otros.

El punto a destacar aquí es que varios de los debates teóricos sobre las subjetivaciones políticas se refractan desde implicaciones que emergen de las formas en que opera una colonialidad del poder, del ser y del saber que enmarcan la política desde lecturas universalizantes propias de la episteme de la modernidad.[26] Provengan entonces de la derecha o de la izquierda, esos debates parten de y arriban a visiones homogeneizantes, normativas o prescriptivas sobre cómo las cosas debieran ser y la gente debiera subjetivarse. En otras palabras, la mayor parte de las nociones de subjetivación política que se introdujeron aquí comparten claramente esa tendencia a pensar la gente o la multitud como campo monocultural, y en caso de incorporar ciertas alteridades o heterogeneidades, lo hace de un modo instrumental y acotado a lo ideológico, hablando así desde distintas posiciones de privilegio dentro de ese campo.

La teoría feminista identifica algunos de esos privilegios cuando, por ejemplo, Cameron y Gibson-Graham (2003, 145-146) analizan la economía como un sitio engenerado, y se plantean como meta encontrar modos alternativos de pensarla por fuera de las concepciones falocapitalocéntricas dominantes. En similar dirección, me interesa invitar al desafío de pensar la política desde la experiencia de trabajo con pueblos indígenas, aunque menos como campo "por fuera de" y reconociendo las cegueras y desigualdades que resultan de hacerlo desde las nociones logo-euro-andro-falo-antropocéntricas prevalecientes. En esto, si los modos feministas de responder a la exclusión de actividades feminizadas del campo de la economía ha pasado por desafiar y cambiar el límite entre lo que se considera económico

26 Son varios los trabajos que desarrollan estos conceptos de colonialidad del poder, del saber y del ser. Véase, por ejemplo, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Escobar (2003), Lander (2000) y Restrepo y Rojas (2010). Ouviña (2012) incorpora una idea de colonialidad de lo estatal en América Latina, que se ha fundamentado implantando un *apartheid político-cultural* en sus abigarradas sociedades. En todo caso, lo que me interesa destacar aquí son los modos en que la episteme de la modernidad ha creado lugares de enunciación logo-falo-antropo-andro-euro-socio-etnocéntricos.

y no económico (*Ibid.*, 146), Elizabeth Povinelli (1995) y Marisol de la Cadena (2009 y 2010) han desafiado ideas prevalecientes de "economía política" o de "política" desde las prácticas de sus interlocutores australianos de Belyuen o quechua-peruanos respectivamente.

Pero antes de tratar de retomar los modos en que las demandas del pueblo mapuche-tewelche en Argentina, así como las de otros pueblos indígenas de América Latina, aportan perspectivas sobre crisis que se diagnostican de modos convergentes o llaman la atención a cuestiones que se silencian como indicadores de otras crisis posibles, destacaría que hay además otras dos carencias recurrentes, en la medida en que imposibilitan –o empobrecen, en el mejor de los casos– el análisis de los vínculos y/o afinidades entre las crisis y las subjetivaciones, lo cual se hace particularmente visible (y no por casualidad) cuando se toman posturas frente a las demandas indígenas.

Por un lado, se tienden a obliterar las dimensiones afectivas de las subjetivaciones y, por tanto, de las crisis. Si desde una lectura spinoziana el afecto es la potencia de afectar y ser afectado, quizás buena parte de las explicaciones sobre oscilaciones electorales colectivas, desencuentros o encuentros violentantes que parecen abundar en las interacciones cotidianas y colectivas deban empezar a buscarse no tanto ya en teorías partidizantes o posestructuralistas de la política, sino en las maneras en que las personas buscan, individual o colectivamente, (re)construir moradas afectivas mientras se derrumban sus seguridades, y en las formas en que rearman mapas de afectos que se escapan al menos parcialmente de los aparatos estatales, mediáticos y mercantiles de captura (Aparicio 2018, 114).

Por otro lado, cuando las subjetivaciones se piensan como atributos resultantes de colectivos uniformes o productores de lugares de enunciación distintivos, se atribuye a vastas mayorías una predisposición con tonos compartidos. Según las persuasiones, se reinscribe performativamente una polarización que agrupa racismo, sexismo, homofobia, misoginia y clasismo, por una parte, y esencialismo, exotismo, paternalismo y victimización, por la otra. Sin embargo, cuando se analizan distintas cadenas de significación, vemos que esos tonos se rearticulan de maneras a veces sorprendentes e imprevisibles. Se advierte, además, que quienes

se autoadscriben como indígenas están lejos de quedar al margen de estas dinámicas o de alinearse de modos colectivamente uniformes. Al respecto señalaría que quizás una de las rearticulaciones más curiosas es la que lleva a implosionar un campo progresista, de tinte nacional-popular o de izquierda, donde emergen lecturas iluminadas que censuran las demandas indígenas por sus recorridos erráticos o por debilitar "lo popular" al no subordinarse a ello de manera irrestricta.[27]

Se oblitera así la capacidad indígena –inevitablemente heterogénea y contextuada– de articulación política con otros movimientos, o de insistir en hacer visible la variada composición de lo que se define como posicionamiento subalterno o popular. Por esa "variada composición" no me refiero solamente a indicadores sociológicos, sino a formas de figurar agencias que permiten reconocer no sólo ya disensos o bordes ideológicos, sino también ontológicos y epistemológicos.

Por ello, antes de discutir qué aportan las demandas indígenas a la comprensión de las crisis de la contemporaneidad, examino qué afinidades y oportunidades existen entre la época que nos toca vivir y la emergencia del llamado "giro ontológico" que se ha manifestado en distintos campos del saber, y de qué manera este giro nos permitiría complejizar la idea misma de "desacuerdos". De este giro teórico más reciente y menos conocido en las ciencias sociales, me interesa plantear no sólo sus propuestas, sino también los debates que ya ha promovido, lo cual va a requerir también preguntarse qué nos dice su surgimiento de nuestra contemporaneidad y ver cómo instrumentar sus planteamientos de maneras útiles a lo que nos interesa analizar.

---

27 Como ilustración de cómo opera esta controversia en Ecuador, véase por ejemplo Figueroa (2016, 34), quien imputa al heterogéneo bloque opositor de Correa de un esencialismo étnico que "debilita la conformación de bloques populares y la construcción de una democracia radical". Identifiqué en Argentina acusaciones que operan en similar dirección (Briones 2015).

Abriendo los desacuerdos

Aunque fijar puntos de origen siempre es una tarea debatible y argumentable, parece evidente que, al menos para la antropología, el giro ontológico se ha ido entramando como parte de la crítica a la episteme de la modernidad. Según Bessire y Bond (2014, 440), es un encuadre que reúne en "una problemática alianza" al realismo experimental de Bruno Latour, la alteridad radical de Eduardo Viveiros de Castro y el mapeo universal de ontologías de Philippe Descola, para cuestionar la gran división definitoria de la cosmología europea que separa naturaleza de cultura. Para Kohn (2015), más allá de tener distintas genealogías según qué tan amplia o restingidamente se rastreen, este giro es una respuesta a la forma en que el Antropoceno está cambiando la comprensión de las relaciones que los humanos tienen con lo que no es humano, así como "ecologizando" las maneras de pensar la política desde la historia, la teoría política y la literatura, además de la antropología. Progresivamente, por tanto, es con la discusión de problemas vinculados al cambio climático y el Antropoceno que las convergencias se hacen más explícitas, pero también más polifacéticas y amplias en sus consecuencias.

Al buscar afinidades entre el giro y la época que vivimos, Federico Luisetti identifica la emergencia de una extensión de la subjetividad occidental más allá de la división moderna entre personas y cosas, que se advierte en distintos movimientos sociales, y también en la academia, como alianza artificial entre animismo y materialismo (Luisetti 2016, 162). Pero es Povinelli (2016, 15-16) quien nos brinda una perspectiva explicativa de estas reorientaciones como síntomas de la época, al sostener que la aparición de nuevas figuras, como el desierto, el animista y el virus, está dando cuenta de un nuevo régimen de gobernanza para el liberalismo tardío, esto es, de una geontología o geontopoder que, como anticipamos, posibilita que el capitalismo anime y extraiga excedente de todo, incluso de lo inherentemente inerte. Para Povinelli, estas figuras estarían introduciendo constantes ambivalencias y tensiones que no sólo imponen impensables, sino también obligan a buscar alternativas en determinadas direcciones y no en otras, para potenciar y a la vez

ocluir el tratamiento de problemas actualmente acuciantes, ligados ya sea al cambio climático o a la ineficiencia de las políticas multiculturales de reconocimiento. Particularmente la figura del animista –que alienta imaginarios de aboriginalidad o indigenidad, así como posturas vitalistas y materialistas– está medularmente inscripta por el giro ontológico, pues connota "a todos aquellos que ven una equivalencia entre todas las formas de vida o que pueden ver vida donde otros verían la falta de vida" y busca "comprender la distribución de cuasi agencias y agentes activos a través de materiales no humanos y humanos de manera de alterar los conceptos de sujeto, objeto y predicado" (*Ibid.*, 17-18).

Es en este marco que se debaten los pros y contras de que la idea de la Tierra sea reemplazada por Gaia –figura retomada por Bruno Latour (2017) para metaforizar el planeta como existencia viviente autorregulada, anclada en la idea de conectividades parciales–. Según Clarke (2017, 4-5), "como tropo cosmopolita o figuración planetaria, esta Gaia es un recurso conceptual para la resistencia cultural a la violencia ecológica del globalismo". Para Federico Luisetti (2017, 69), la idea de Gaia es una forma de (neo)animismo político que reoccidentaliza el "estado de naturaleza" de una contemporaneidad que necesita un nuevo contrato social, pero sigue confinando al "nicho salvaje" en el taxón no moderno. Sugestivamente, Latour (2016) defiende su uso de Gaia como metáfora que, más que abrazar el animismo, trata de detectar de dónde proviene la idea de *inanimismo*.

En todo caso, sembradas ciertas alertas que contribuyen a eventualizar aconteceres recientes del mundo académico, me interesa explorar el giro ontológico como medio y no como fin teórico en sí mismo. Tomarlo como medio para explorar las maneras sociales de producir y contestar la contemporaneidad comporta suspender discusiones ónticas, para enfocarse en lo que este lente permite ahora ver/entender/destacar de lo que las demandas indígenas indexicalizan, esto es, presuponen y crean desde sus desacuerdos, pero sigue aún quedando invisible e inaudible.

González-Abrisketa y Carro-Ripalda (2016, 102) identifican dos vertientes en el giro ontológico retomado desde la antropología que, sin ser

un movimiento coherente, ha eclosionado en las dos últimas décadas.[28] Una de ellas, más óntica y representada por autores como Donna Haraway y Bruno Latour, surge desde los estudios de ciencia, tecnología y sociedad para dar cuenta de seres, entidades y procesos excluidos de los proyectos humanistas. La otra, con Eduardo Viveiros a la cabeza, es definida como una versión más conceptual, ligada a las preocupaciones de la disciplina antropológica sobre la alteridad y los otros pensamientos, lo que centralmente comporta revisar principios y axiomas propios de la ontología naturalista de la modernidad. Reconociendo sus diferencias y heterodoxias, las autoras entienden que estos análisis convergen en rechazar la definición de cultura como epistemología, en el efecto totalizador del construccionismo social y en la hegemonía de las dicotomías del pensamiento occidental (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016, 103).

Respecto de Viveiros (2014), es sugerente su propuesta de tomarse en serio las reflexiones de interlocutores indígenas y de repensar etnográficamente la alteridad, apuntando a elucidar los términos de lo que el autor define como una "autodeterminación ontológica del otro", que transforma la antropología en metafísica comparativa o, como definen en otra parte Holbraad, Pedersen y Viveiros (2014), en una empresa cuya ontología es la comparación. Para Viveiros, entonces, "tomarse en serio" a nuestros interlocutores no es creerles, sino tratar de producir, a través de equivocaciones controladas (Viveiros 2004a), descripciones de ellos que, aun cuando no hablen de las mismas y exactas realidades, no les resulten ofensivas o ridículas. Así, la politicidad de las cuestiones ontológicas pasaría porque ellas sólo se hacen evidentes en contextos de fricción y divergencia entre conceptos, prácticas y experiencias dentro de o entre colectivos culturalmente individuados, sin la posibilidad de que opere algún tipo de árbitro superior o exterior. Las diferencias ontológicas, por tanto, son para Viveiros parte de una situación de guerra de/entre mundos y no sólo de/entre palabras. No obstante, cuando atribuye a la antropología el rol y capacidad de efectivizar "la permanente desco-

28 Véanse otras formas de organizar el campo en Dos Santos y Tola (2016) y González (2015).

lonización del conocimiento" (Viveiros 2009, 4), ello opera no tanto por la posibilidad de explicar el mundo de los otros, como por la de multiplicar el "nuestro". Aun ante enunciados globales con los que es difícil no acordar, hay ciertas cuestiones que merecen ser profundizadas.

Aprecio de Viveiros la idea de que las prácticas performan mundos en vez de simplemente representarlos, y que lo hacen a partir de distribuir e interactuar con figuraciones de agencia (Holbraad, Pedersen y Viveiros 2014) de modos diferentes a los admitidos por la episteme de la modernidad. Sin embargo, me distancio de algunas de sus postulaciones totalizantes, como la noción de perspectivismo (Viveiros 2004b), porque la hace improductivamente extensible a todo el pensamiento amerindio –lo que también censura Alcida Rita (2012)– y, sobre todo, porque autonomiza esos mundos de modos que devienen completamente tangenciales, además de recíprocamente inconmensurables, respecto de los mundos de la modernidad euroamericana. Sugestivos como son algunos de sus dichos –como el postular a la antropología como "la ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo" (Viveiros 2003)–, entiendo que pueden confundir nuestra aproximación a las complejas aristas de las luchas políticas emprendidas por pueblos indígenas, heterogéneos entre y dentro de sí. Si bien son variadas las observaciones críticas a las posturas del autor (véanse González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; González 2015; Graeber 2015), me interesa centrarme en este último aspecto.

Bessire y Bond (2014, 440) cuestionan la escasa atención que esta "avant-garde poshumanista" presta a problemas actuales y a la descripción de resistencias, sufrimientos y gubernamentalidades para concentrarse en el planteo de mundos alternativos, evocando ensamblajes heterogéneos desde una política de representación que se despreocupa de las operaciones concretas de dominación y de las luchas para evitarlas, a fin de subrayar cómo las cosas podrían ser a modo de futurismo especulativo. Les preocupa la eventualidad de que el modo en que la antropología ontológica se centra en la idea de alteridad radical acabe esencializando diferencias, y que ello resulte funcional a una bioecopolítica que introduzca nuevos parámetros de indígenas hiperreales, como definiera

Alcida Rita (1994). Sugieren, por ende, la importancia de analizar cómo es que la diferencia (de algunos) deviene cuestión de interés y preocupación, qué tipos de diferencia quedan marcados como relevantes y cuáles pasan inadvertidos (Bessire y Bond 2014, 441). Es muy pertinente su pregunta sobre por qué el estatus ontológico de la exterioridad radical es aún tan necesario tanto para la política como para las aspiraciones de nuestra disciplina, buscando incluso averiguar en qué y con qué efectos ambos proyectos podrían coincidir (*Ibid.*, 444).

Las preguntas y objeciones de Bessire y Bond son pertinentes. No obstante, dos derivas de las discusiones promovidas por el giro ontológico podrían ayudar a evitar el riesgo de producir una estandarización u homogenización analítica que no es corolario necesario de la existencia o reconocimiento de bordes ontológicos *per se*, sino más bien de análisis que no logran dar cuenta de que esos bordes no totalizan grupidades (Blaser 2009), sino que eventualmente acaban planteando disensos al interior mismo de autoidentificaciones compartidas. Es por ello que prefiero hablar de bordes ontológicos más que de ontologías, ya que, como sustantivización, concuerdo en que cosifican prácticas mucho más sutiles, porosas y contextuales.

En todo caso, antes de introducir esas dos derivas que creo permiten suplementar los elementos disponibles para dar espesura a los desacuerdos, me permito acompañar las preguntas de Bessire y Bond con otras que nos instalen un reflejo compensatorio, para sortear otro tipo extremo de políticas de representación antropológica que acaben promoviendo violentamientos inaceptables de maneras más o menos inadvertidas. Concretamente, ¿en qué nuevos ejercicios de violencia incurrimos como antropólogos/as si perseveramos en pasteurizar ciertos bordes de disenso a partir de lecturas que sólo admiten enfocarse en la explotación económica, la opresión política y el desacuerdo ideológico? Dado que varios de nuestros interlocutores diagnostican y denuncian dispositivos y efectos de su explotación económica, opresión política y desacuerdo ideológico, ¿cómo hacer justicia a lo que nos señalan acerca de que eso no agota las dinámicas de sumisión que los agobian y que se vinculan con denegar la existencia de realidades y figuraciones de agencia tan tangibles y vi-

sibles para ellos como la trinidad moderna economía/política/ideología para nosotros? Aun cuando esos bordes que llamaría ontológicos no sean compartidos por todos nuestros interlocutores, ¿se podría justificar su silenciamiento/minimización o es nuestra responsabilidad para lograr convivencias más emancipadoras contribuir a su visibilización desde los privilegios que da nuestra pertenencia a la academia? Incluso si se quiere frasear esto en términos metodológicos, además de ético-políticos, ¿qué posibilidades de escucha y lectura analítica nos abre la noción de "bordes ontológicos" como parte de lo que se pone en juego en situaciones de conflicto? ¿Cómo expandir el análisis viendo lo ontológico como un medio entre otros y no como fin en sí mismo? Lo que me preocupa a partir de estas preguntas es no acabar incurriendo en críticas totalizadoras de perspectivas totalizantes, sino más bien reconocer qué nos aportan parcialmente esas perspectivas una vez que se destotalizan.

En principio (aunque no necesariamente en lo que depende de mejores o peores análisis), adelantaría algunas de mis propias respuestas a las preguntas suplementarias. Reconocer fricciones ontológicas en determinadas manifestaciones de los conflictos en nada obstaculiza, más bien enriquece la exploración de las maneras en que la fuerza negativa de enfermedades, polución y desastres ambientales "proveen una nueva infraestructura para la naturalización de la desigualdad existente" (Bessire y Bond 2014, 445). Sostener que la academia crítica que trabaja sobre cómo la materialidad de los hidrocarburos moldea la configuración actual de lo político al implementar nuevas modalidades de dominación y descontento "ofrece una aproximación mucho más productiva al cambio climático" (*Ibid.,* 446), no agota los muy distintos planos y mecanismos por los cuales se concreta una "naturalización de la desigualdad existente", que incluye negar las muy dispares figuraciones de agencia que los pueblos indígenas pueden considerar como afectadas por y causantes de ese cambio. En este punto, lo importante es reconocer que la identificación de bordes ontológicos no presupone *per se* entrar en competencias ónticas sobre qué causalidad nos resulta más eficiente, sino en lograr advertir las muy variadas aristas de distintos conflictos de convivencia que sin duda diagnostican y expresan también maneras

confrontadas de entender lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo tolerable y lo inadmisible. Desde esta perspectiva, mi interés en incorporar a mis lecturas la incidencia de fricciones ideológicas pero también ontológicas y epistemológicas no busca encontrar las "alternativas coherentes" que esas fricciones pueden ofrecer para proyectar "nuestro futuro" (*Ibid.*, 447), sino advertir qué desacuerdos complican nuestra convivencia presente y de qué modos la invisibilización de algunas de sus aristas contribuye a potenciar desigualdades interseccionadas.

Es justamente para no perder de vista los planos de relacionalidad y contingencia que resultan de convivencias históricas entre distintos colectivos que me resulta más productiva una primera deriva del giro ontológico, un abordaje que, aun con diferentes énfasis y denominaciones, Mario Blaser (2008, 2009, 2013 y 2016; Blaser y de la Cadena 2009) define como "ontología política", con la que se involucran también centralmente Marisol de la Cadena (2009, 2010, 2015 y 2016) y Arturo Escobar (2012, 2014 y 2016), entre otros –aunque Escobar (2016) se amplía también hacia los "estudios pluriversales"–. Para evitar los riesgos de superponer grupos y ontologías, estos autores enmarcan sus análisis en escenarios políticos complejos. Crean además un puente más claro para no quedar apresados en lo que separa la versión más óntica y más ontológica del giro. Concretamente, De la Cadena (2017, 6-7) explica que las aperturas ontológicas no son afirmaciones ónticas, sino que buscan evitar el privilegio y violentamiento disciplinar de atribuirse la capacidad de definir qué es (tiene derecho a ser) y qué no (o es rebajado al plano de la mera creencia).

Sobre esta base, mi propuesta de identificar "bordes" o fricciones ideológicas, ontológicas o epistemológicas en los disensos (Briones 2014b) sin totalizarlos como conflictos ontológicos o como un abordaje de "ontología política", retoma selectivamente una segunda deriva, fundada en cómo Tim Ingold (2018) se distancia del giro ontológico más de Latour que de los etnólogos amazonistas.

Aunque Ingold (2018, 158) está preocupado por dar cuenta de "la vida como un todo" y yo mayormente de las conflictividades que surgen de la convivencia, es sugerente el modo en que el autor propone no pen-

sar en diferencias (diversidad "entre"), sino en procesos de diferenciación intersticial de vidas –prácticas, diría yo– que coocurren (conviven) y se corresponden. Esto lo lleva a proponer un giro ontogenético más que ontológico, que apunta a destacar una idea de proceso basada en el potencial generativo de un mundo en devenir y de vida en continua generación.

Destaco primero la pertinencia de hablar de diferenciaciones y no de diferencias, para sortear una discusión por momentos tan reñida como estéril sobre la naturaleza cualitativa o cuantitativa de la idea de "diferencia radical", que se debate dentro del giro ontológico –pues Latour (2007) la niega y Escobar (2012) la afirma– y que tantas críticas o prevenciones produce desde fuera. Valoro también la posibilidad abierta por Ingold (2018, 161-162) de pensar los procesos como procediendo de diferenciaciones intersticiales en vez de articulaciones exteriores, porque ello es más adecuado para abordar los procesos forzados y compulsivos de coocurrir (convivir) y corresponder a los que se han visto históricamente supeditados los pueblos indígenas. Es aquí donde ubico la idea de diferenciación de bordes ideológicos, ontológicos y epistemológicos, sin asumir *a priori* su preexistencia óntica total y necesaria (ni premoderna, amoderna o alternativamente moderna, según debates igualmente reñidos y estériles), sino buscando abrir la posibilidad heurística de identificar primero y analizar después las reelaboraciones permanentes, contextuales e historizadas que han operado en el convivir, para defenderse –incluso para proteger otras figuraciones de agencia– de las distintas sujeciones identificadas como amenazantes e intolerables. Incluir la dimensión procesual es un antídoto a la tentación de totalizar las ontologías, y una herramienta eficaz para analizar mundos tan porosos como cambiantes.

En este capítulo busqué alternativas para replantear las *subjetivaciones* y los *desacuerdos*, de modo tal que estén en mejores condiciones de recentrar lo que se nos presenta como crisis en nuestra contemporaneidad. Aunque se plantearon por separado, ambas cuestiones están profundamente relacionadas. Desplazamientos a primera vista menores –de modelos monolingües de igualdad a desigualdades interseccionadas en arenas multilingües, de diferencias a diferenciaciones y de ontolo-

gías a bordes ontológicos– buscan abrir la posibilidad de hacer visibles y audibles ciertas preocupaciones (ambientales o de convivencia) que suelen quedar como vagas o diferibles ante otras "verdaderas" urgencias o prioridades. Si tuviera que resumir todo esto en una frase, diría que el problema que las dos aperturas reseñadas buscaron encarar no es ya si puede el subalterno hablar (Spivak 1988), sino más bien si y cómo subalternos heterogéneos pueden hoy ser escuchados desde los encuadres que proponemos. En el capítulo que sigue y sobre esta base, el propósito es ver qué podemos aprender de esas hablas.

Mirando desde las demandas indígenas

Demandar es hacer reclamos, denuncias o peticiones que muestran lo injusto de ciertas faltas o daños. Por lo general, suele primero buscarse que esa injusticia se advierta y reconozca, para que pueda ser remediada. Lecturas instrumentales de las demandas que, desde apreciaciones superficiales, sólo se enfocan en lo que se quiere lograr –lo cual queda generalmente reducido a algún beneficio material– las abordan como conflicto, pero dejan de lado algo clave: lo que suele verse como problema es en verdad un diagnóstico de fallas en la convivencia.

Aun asumiendo que el lugar de los oprimidos puede ser múltiple y heterogéneo, Rancière identifica esas fallas como un daño a la igualdad que la acción política de los demandantes busca reparar, transformando las jerarquías y las distribuciones de lugares y nombres. Sin embargo, veo problemático asumir igualdad y desigualdad como conceptos transparentes, como componentes universalizables de la política: "igualdad" y "desigualdad" ¿desde quiénes? ¿Para quiénes? De no ampliar esa visión, es difícil entender que, si bien ciertas acciones políticas pueden buscar una implementación radical de la igualdad, otras más bien apuntan a visibilizar desigualdades y discriminaciones que surgen de negar diferencias legítimas, sin pretender universalizarlas. Estos son dos tipos de acciones en las que los pueblos indígenas suelen comprometerse de diversas maneras.

Este doble plegamiento de los reclamos indígenas suele resultar confundido e invisibilizado tanto por quienes aceptan que las convivencias sólo deben gestionar una misma desigualdad genérica, como por los que tienen una idea de democracia radical que presupone la constitución de un sujeto como "uno cualquiera", a pesar de heterogeneidades y desigual-

dades múltiples e interseccionadas. Plantear incluso esta articulación como proceso sin fin que va evidenciando heterogeneidades construidas como antagonismo, no permite dar cuenta de situaciones y momentos donde coexisten y se tensan demandas que operan sobre distintas lógicas o muestran distintas desigualdades. Como efecto, no reparar en esa interseccionalidad lleva a menudo a responsabilizar a los demandantes de las formas de receptar sus reclamos, los cuales dicen menos de lo que se demanda que de la manera en que esos reclamos pueden y buscan ser digeridos hegemónica o popularmente. De allí la importancia de ensayar otras vías de aproximación a las luchas indígenas en el continente.

Ahora bien, historiar demandas que tienen siglos y se han activado y desactivado de diversas maneras, en coordenadas espaciotemporales tan dispares como sus modos de expresión, es una empresa inevitablemente arbitraria. Por consiguiente, elijo partir de lo que conozco un poco más en calidad de testigo presencial de cómo luchas indígenas en Argentina fueron emergiendo tras un terrorismo de Estado que activó movimientos por derechos humanos como lugar importante de subjetivación cívica en el país, y de cómo a partir de allí fueron adquiriendo peso propio hasta lograr incluso que se incorporara el reconocimiento de los derechos indígenas en la reforma constitucional de 1994. Siguiendo esos reclamos y luchas –particularmente las del pueblo mapuche-tewelche en la Patagonia argentina– me centraré, aunque sin poder detallar, en dos contextualizaciones que ellas mismas realizan, en historicidades previas (particularmente desde el surgimiento del indianismo de los años setenta del que algunos de mis interlocutores fueron activos participantes),[29] así como las luchas de otros movimientos sociales del país y de pueblos indígenas del continente con las que se fueron entramando –en este último caso, sobre todo en escenarios de escenificación de las demandas en situaciones internacionales e interestatales–. Sin embargo, el énfasis expositivo no permitirá dar cuenta de la heteroge-

[29] Para antecedentes del periodo, véase por ejemplo Lenton (2015). En relación específicamente a las formas de activismo mapuche y su represión por el terrorismo de Estado de los años setenta, véase Lenton (2018).

neidad espaciotemporal de esos recorridos, sino que pasará por identificar momentos clave de instauración o visibilización de nuevos litigios, a medida que se fueron advirtiendo las limitaciones de las políticas de reconocimiento estatalmente patrocinadas como respuesta a esas luchas.

Veo en todo caso esa práctica de instauración de litigios como un constante *proceso de diferenciación*, *sensu* Ingold (2018), donde, a partir de diagnosticar los fallos de la convivencia vivida y de los modos en que se van procesando hegemónicamente los reclamos, se ha procurado mostrar otros fallos y desafíos pendientes. En esto y como síntomas y diagnósticos emergentes y constituyentes de los espacios sociales, las demandas indígenas pueden leerse desde las tres premisas con las que Doreen Massey (2007) propone reconceptualizar el espacio: producto o efecto de relaciones que instituyen una cierta "geometría del poder"; expresan la tensa multiplicidad de entidades que tramitan y anticipan formas diferenciadas de "ser juntos" desde y para sus propias trayectorias; se constituyen en el mismo proceso de relacionarse, por lo que siempre están "bajo construcción" y por eso siempre abiertas al futuro y también a la política que resulta de poner en duda el acuerdo hegemónico y su geometría de poder, para mostrar sus silencios o para hacer ese acuerdo explícito y poder denunciar sus fallas.

A su vez, ver esas demandas como diagnósticos de lo que no funciona (o sigue sin funcionar) en las convivencias a pesar de los reconocimientos, responde también a un doble propósito práctico y conceptual para palpar las complejidades de los procesos de construcción de hegemonía cultural. Recuperar y enfatizar esa peculiar posibilidad que da la misma experiencia de subordinación para advertir los efectos de la subalternización y de la tendencia hegemónica a negar o invisibilizar ciertos disensos apunta, por un lado, a identificar las tensiones que se dan entre ciertas demandas y su digestión hegemónica, para sopesar la entidad de las primeras y los límites de la segunda. Tras décadas de reclamos indígenas convergentes en distintos campos –salud, educación, justicia, territorio, etc.– hemos visto que distintos países han mostrado tendencias selectivas para "incorporarlos", lo que evidencia que no todas las demandas resultan igualmente conflictivas al momento de satisfacer lo que exigen, así como que no todos los bloques y acuerdos hegemóni-

cos son igualmente dúctiles o intransigentes al momento de contener las conflictividades derivadas de distintas desigualdades en sus diferentes interseccionalidades.[30] Por otro lado, opera otra tensión que es importante advertir –aunque sea retroactivamente– entre lo que a cada momento se puede formular y lo que se puede captar de esas formulaciones, en términos sociopolíticos e incluso académicos, lo que posibilita analizar de manera más historizada esos campos de interlocución y los mismos procesos de construcción de hegemonía cultural.

A modo de ejemplo, Gerardo Ribero (2018, 96) propone ver como conflicto ontológico y no sólo etnoterritorial a las 1 270 tomas de Fundos que, entre enero de 1971 y abril de 1972, confrontaron al pueblo mapuche con el gobierno de la Unidad Popular (1970- 1973) para que se radicalizaran las reformas agrarias previas en las regiones del Bío Bío y la Araucanía. Pero, ¿por qué podemos advertir *ahora* la dimensión ontológica de conflictos que en su momento se leían en términos de radicalización o de "giro a la izquierda" de los mapuche rurales? Pareciera en esto que dos cuestiones se hacen patentes al observar la dinámica histórica de distintos campos de interlocución (Grimson 2001) en los que disputan agencias dispares, tanto de grupos de poder como de subalternos y del propio campo científico. Si la disputa hegemónica va expandiendo selectivamente consensos, consentimientos y lenguajes de contienda (Roseberry 1994), esa ampliación de los campos de interlocución permite –al menos potencialmente– introducir formulaciones cada vez más desafiantes. Esta posibilidad y eventualidad contribuye a amplificar lo que puede devenir audible, a condición de que esos desafíos logren sacudir el sentido común –científico, por ejemplo– y lleven a repensar marcos explicativos propios. Elegir por ende leer procesos amplios desde las mismas demandas indígenas pone en acto la convicción de que la decolonialidad como proyecto (véase, por ejemplo, Restrepo y Rojas 2010) o la misma idea de geopolíticas del conocer, sentir y creer (Mignolo 2018, 364) no es factible ni completa si no se incorpora de

30 Este es uno de los puntos que he procurado abrir analíticamente al formalizar el concepto de "formaciones nacionales de alteridad" (Briones 2005).

manera medular el saber, las afectividades y las convicciones gestadas no simplemente ya desde los márgenes de las ciencias centrales y de las periféricas, subalternas o disidentes (Restrepo 2012), sino fundamentalmente desde los sujetos sobre los que esas ciencias predican.

Con todos estos propósitos en mente, esta parte se organiza en dos acápites. En el primero, se identifica lo que entiendo han sido puntos de inflexión en la instauración de litigios por parte del pueblo mapuche-tewelche en Argentina. Será una reconstrucción selectiva que no busca dar cuenta de la heterogeneidad de posicionamientos, sino identificar los comentarios más críticos que se fueron realizando a los "acuerdos de convivencia" vigentes. Tampoco voy a complementar esos recorridos desde las críticas académicas que se fueron dando en paralelo.[31] Me interesa más bien cómo, en la mediana duración, han ido emergiendo formas de mostrar lo que sigue siendo inaudible o malamente audible de demandas mapuche-tewelche que buscan sortear los mecanismos hegemónicos (estatales, mediáticos o mercantiles), pero también "populares-oposicionales" de captura. Por ello, en el acápite siguiente me enfoco en cierto tipo de demandas en particular, que parecen ser las que más interpelan y recentran los panoramas distópicos introducidos al principio, en la medida en que involucran replanteos desde y sobre la Ñuke-Mapu, o Madre Tierra. Es sobre todo en este punto que trataré de ver qué es lo que el giro ontológico puede aportar como aperturas analíticas diferentes a las que teníamos disponibles, no tanto (o no sólo) para descolonizar el pensamiento antropológico –como sugiere Viveiros (2011, 128)–, sino para pensar cómo descolonizar las convivencias y la política. Es con esta meta en mente que propongo ver las conflictividades interculturales no como complicación o problema, sino como crisis fructíferas para advertir la inoperancia de algunos "pilotos automáticos" de nuestras formas de convivir y de pensar/teorizar esas convivencias.

31 Sobre todo porque, con frecuencia, esas críticas quedaron centradas en las digestiones hegemónicas de las demandas por las políticas estatales, para destacar, por ejemplo, los riesgos de anidar/expresar diferencias legítimas desde formas de interculturalidad funcionales o relacionales, o para contraproponer modelos normativos sobre lo que la interculturalidad debiera ser.

Un recorrido interesado y posible

Varios trabajos han mostrado cómo las luchas indígenas del continente se han ido entrelazando y convergiendo, sobre todo a partir de los años ochenta (véanse Bartolomé 2010; Bengoa 2016; Briones y García 2014; Jackson y Warren 2005; Van Cott 2010, entre otros). No obstante, comunidades y organizaciones han partido de distintos pisos de lucha en los respectivos países de preexistencia o residencia, lo que fue particularizando los litigios que debían instalar en cada contexto y que, para el caso que estoy tratando, caracterizaré en cuatro momentos o puntos de inflexión.

En un país como Argentina, autopresentado como nación blanca, europea, "sin negros y casi sin indios" (Briones 2004), lograr visibilidad distó de ser un piso automático, para pasar a ser un primer litigio que lograra instaurar, por ejemplo, el dictado de la primera ley indigenista nacional integral en 1985 –Ley 23302, "Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes"– reglamentada por el decreto 155 recién en 1989. A la distancia, esta legislación, aún vigente, parece un pobre logro por tener un espíritu integracionista más afín al Congreso Indigenista de Pátzcuaro de 1940, que a los problemas enfrentados por los pueblos indígenas a finales del siglo XX. Sin embargo, es justo verla como un paso central para activistas y organizaciones que iniciaron su redacción una década antes, transitaron como pudieron la peor dictadura militar del país entre 1976 y 1983, y buscaron alianzas con distintos actores políticos y sociales durante el retorno de la vida democrática para lograr su aprobación, a dos años de iniciada la misma (Briones 2012; Carrasco 2000; Lenton 2015).

La magnitud del litigio sólo se comprende cuando reparamos en que un legislador neuquino, por ejemplo, sostuvo en ese mismo año de dictado de la ley que sería improcedente que su provincia dictara una normativa indigenista, pues los ciudadanos indígenas quedaban perfectamente atendidos por la constitución, legislación y políticas provinciales. Sintéticamente, su razonamiento reiteraba la visión que sostuvo la reforma peronista de 1949 a la Constitución nacional, que sacó de la

misma toda referencia al tema, en el entendimiento de que marcar la aboriginalidad de ciertos ciudadanos constituía un acto discriminatorio. Por ello, lograr la sanción de una ley indigenista constituyó para los pueblos indígenas en Argentina un logro, en términos de conseguir que se admitiera como igualmente discriminatorio no hacer lugar a diferencias legítimas.[32] Aunque esta idea parece demasiado obvia, es importante mencionar que, a más de tres décadas, ciertas discusiones de espacio público han vuelto a objetar el reconocimiento constitucional de derechos indígenas, bajo el razonamiento de que es un acto discriminador de quienes quedarían perfectamente contenidos desde los derechos cívicos universales (Briones y Ramos 2018).

Aun reconociendo "diferencias culturales", lo característico de las legislaciones y políticas integracionistas es que las incorporan de manera subordinada y transitoria. Por ello, la generación de activistas jóvenes que desde mediados de los años ochenta se fueron uniendo y formando en organizaciones urbanas que con el tiempo se asumirían como "organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche", empezaron progresivamente a introducir tres conceptos que inicialmente fueron altamente resistidos en las arenas locales y nacionales, por la forma en que ellos desafían conceptos caros a la lógica de los Estados-nación modernos. Brevemente, realizar demandas introduciendo las ideas de un "pueblo-nación mapuche", con derecho a su "territorio" y a su "autonomía", apuntaba mayormente a reclamar un trato "de igual a igual"[33] por parte del Estado nacional y los Estados provinciales, a la par de denunciar el paternalismo de las políticas existentes. Buscaba también introducir la idea de que las diferencias que se defendían no eran transitorias ni licuables en y por la sociedad mayor. Pero esas afirmaciones se encontraron inicialmente con la respuesta de que sólo podía haber un pueblo,

32 Ya en la Declaración de Barbados II de 1977, los propios indígenas hablan explícitamente de las dos formas de dominación padecida por ellos en América Latina, una física o económica y otra cultural (Bonfil *et al.* 1977). Así, abren y preparan el campo de interlocución que hará lugar al surgimiento de nuevas organizaciones y al reconocimiento de derechos indígenas mediante reformas constitucionales (véase, por ejemplo, Rita 2014).

33 Véase Coordinación de Organizaciones Mapuche (2002).

con competencia y jurisdicción sobre el territorio "nacional" y con su correspondiente soberanía, "el pueblo de la Nación Argentina". Aún en épocas democráticas, estas organizaciones y activistas empezaron a ser señalados de "agitadores políticos" vinculados a distintas organizaciones extranjeras ilegales (Briones 1999; Radovich 2014); esta sospecha recurre de tanto en tanto hasta el día de hoy, frente a cada nuevo litigio instalado.

En consonancia con normativas y discusiones internacionales, como el Convenio 169 de la OIT de 1989, la idea de "pueblos indígenas" resultó menos urticante que las de territorio y autonomía, pues ya el artículo 75, inciso 17, de la Constitución nacional reformada en 1994 sanciona como atribución del Congreso "reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos".

Promediando los noventa, el concepto de interculturalidad que se manejaba como vocabulario de reclamo desde antes, empezó ya a aparecer como marco transversal que debía organizar diversas iniciativas en términos de procesos de recuperación de tierras, de educación, de aplicación de justicia o de reconocimiento de personerías jurídicas. Frente a una constitución que limita la idea al derecho a una educación intercultural bilingüe, mayormente de y en las comunidades indígenas rurales, la interculturalidad demandada cada vez más se enunció como criterio que debía ser la guía para redefinir la convivencia de la sociedad en su conjunto, y no sólo una política destinada a reconocer derechos para "los diferentes".

Como índice de un horizonte utópico para mejores convivencias, la interculturalidad se sigue disputando hasta hoy. Empero, circula en los espacios públicos con significados variados por parte de distintos actores de la sociedad política y civil.[34] Por su pregnancia, lo que muestran

[34] Para el caso mapuche, véase por ejemplo Briones (1999 y 2008). Pero debe tenerse en cuenta que también es un concepto que se usa con muy diferentes connotaciones en la academia. En algunos casos, es un tipo de experiencia que los procesos de globalización habrían exacerbado (García Canclini 1999). Otros, en cambio, lo operacionalizan como concepto teórico y estrategia de investigación (por ejemplo, Dietz, Mateos, Jiménez y Mendoza 2009). Algunos enfatizan los modos en que la interculturalidad

estas disputas sostenidas en términos de interculturalidad son los empeños por hacer contar de otro modo heterogeneidades antes invisibilizadas o consideradas transicionales o dudosas. En todos estos sentidos, las demandas de interculturalidad y las conflictividades que en torno a ellas se instalan son un índice destacado para analizar qué, cómo y por qué tensa historicidades nacionales y locales ante presiones globales en pro de políticas de reconocimiento y, a la vez, las formas reflexivas en que las dirigencias indígenas buscan leer y maniobrar esas tensiones, en procura de recentrar digestiones hegemónicas de sus reclamos.

En general, en paralelo a los reconocimientos legales y constitucionales de derechos indígenas, los años noventa se caracterizaron en Argentina por la instalación plena de medidas neoliberales en lo político y lo económico, aunque algunas de estas últimas ya se habían ensayado durante la última dictadura militar. Con características y énfasis particulares, lo que iba aconteciendo en Argentina coincidía con lo que distintos colegas empezaron a definir como multiculturalismo neoliberal (Hale 2002 y 2005) o etnogubernamentalidad (Boccara y Bolados 2010). Por sus dinámicas, caracterizamos las prácticas del Estado argentino como neoindigenistas y neoasistencialistas (Briones y Carrasco 2003; Lenton y Lorenzetti 2005).

Las paradojas resultantes –reconocimientos que iban de la mano de ideas limitadas de participación, a la par de desempleo, privatizacio-

opera como dispositivo y estrategia de pedagogización despolitizada para gobernar las conductas de la población indígena, normalizando "indios permitidos" y censurando otras formas de ser indígenas (Lepe-Carrión 2018). Walsh (2009 y 2012), por su parte, tiende a entenderla de manera normativa como proyecto político, social, ético y epistémico, donde interculturalidad y decolonialidad operan como apuestas de vida para que "prevalezcan los valores de complementariedad, relacionalidad, reciprocidad y solidaridad" (Walsh 2009, 235). Para evitar algunas de las derivaciones complicadas que se vinculan a estos distintos usos de la interculturalidad, también hay quienes desisten del concepto, en pro de hablar de prácticas "entreculturales" (Corona 2012). En este texto, se toma la interculturalidad como categoría social usada y disputada, que permite rastrear las tensiones entre formas de demandarla y transformarla en política pública, por tanto, como índice de maneras heterogéneas y a menudo en conflicto sobre cómo pensar lo social en y desde distintos campos.

nes y descentralizaciones– mantienen muy activos los reclamos y acciones mapuche-tewelche durante todos los años noventa e inicios del nuevo siglo, ya fuera para mostrar el incumplimiento, limitación o fallida interpretación de las normativas indigenistas que se iban sancionando, o para denunciar la conculcación de derechos universales y mostrar la inadecuación de ciertas políticas promovidas, amplias o sectoriales. En todo caso, los escenarios iban ya advirtiendo una crisis de severas proporciones, que abriría el camino a la llegada al poder ejecutivo de tres administraciones (2003-2015) identificadas con la marea rosa y con ello, sorprendentemente, abrirían también una brecha inusitada dentro del campo mapuche-tewelche. Digo sorprendentemente porque, salvo diferencias diríamos que "menores" surgidas en torno a distintos estilos y repertorios de demanda, el movimiento mapuche-tewelche se había caracterizado hasta ese momento por mantener una oposición comparativamente alta, en el país, frente a distintos niveles de estatalidad (federal, provincial y municipal), sosteniendo en común los litigios hasta ahora mencionados. Es esta convergencia la que quedó explícitamente tensada –sobre todo a partir de 2010– desde un proceso de polarización que claramente fue afectando también a la sociedad no indígena.

Analicé en otra parte (Briones 2015) una serie de medidas adoptadas durante las administraciones de Kirchner, que pueden considerarse inéditas en términos de sus formas de dialogar con los reclamos indígenas. Además, fui mostrando una serie de visiones y prácticas que empezaron a contradecir o descartar demandas largamente sostenidas por comunidades y organizaciones –como la idea de reconocer la plurinacionalidad del país– o que favorecían una expansión extractivista, contra la cual se empezaron a posicionar abiertamente en oposición tanto sectores indígenas como no indígenas. Todo ello fue operando en los marcos de interpelación que reactivaban en el país un horizonte nacional y popular arraigado en las subjetivaciones cívicas al menos desde los cuarenta –pueblos indígenas incluidos–, que hizo que las tres gestiones conservaran un nivel bastante alto de adhesión excepto hacia los años finales.

En todo caso, este interregno muestra las complejidades de los procesos definibles como "populistas" –algunas de las cuales fueron enun-

ciadas de modo genérico en el marco de nuestro segundo panorama distópico–. En términos de políticas de reconocimiento, si por un lado el “kirchnerismo” fue desplegando formas de construir adhesiones que ponían en crisis el concepto de multiculturalismo neoliberal, por otro fue mostrando propensiones neodesarrollistas que parecían refrendarlo. En el periodo se hicieron patentes también las maneras en que sus contradictorias iniciativas –por ejemplo, la sanción de una ley antiterrorista de aplicación sospechosamente inespecífica (Muzzopappa y Ramos 2017)–fueron haciendo implosionar el mismo campo nacional-popular e indígena.

Sería muy extenso reseñar aquí ciertas iniciativas conjuntas de comanejo ensayadas en el periodo por algunos sectores mapuche y la Administración de Parques Nacionales (véase, por ejemplo, Trentini 2012 y 2016). También los indicadores de una creciente polarización entre quienes adherían sin más a sus políticas globales y quienes señalaban serias inconsecuencias que perjudicaban a los indígenas, tal como quedó evidenciado en el debate de la propuesta de reforma del Código Civil que llevó no sólo a las organizaciones indígenas, sino también a sus grupos de apoyo a posicionarse de maneras confrontadas, según su adhesión o crítica al gobierno nacional por iniciativas más amplias y no necesariamente conexas con esa discusión (Sterpin 2018). Podrían incluso reseñarse logros de otra índole, como el de que algunos (pocos) municipios en las provincias de Neuquén y Río Negro, con alta población autoidentificada mapuche-tewelche, se reconocieran como interculturales. Sin embargo, me interesa detenerme en iniciativas que empezaron desde los márgenes del movimiento mapuche-tewelche y que fueron ganando el centro de la atención pública de modos dramáticos años después, sobre todo porque instalan un litigio –tanto en la forma como en la sustancia de las demandas– que desafía de modo inusitado los pilotos automáticos disponibles en términos de tramitar e incluso analizar las políticas de reconocimiento.

En paralelo a las formas de demandar y proponer reseñadas hasta aquí –que se dirigen centralmente al Estado y a la sociedad en su conjunto–, se empiezan a plantear hacia 2009 otras formas de enmarcar los

reclamos mapuche-tewelche e identificar antagonismos.[35] Los modos empleados –ligados a validar "todas las formas de lucha"– [36] desafían los lenguajes de contienda habilitados desde un nuevo lugar de enunciación.[37] Este tipo de acciones –que se observan ya más claramente en la última administración de Cristina Fernández de Kirchner– extrema la conflictividad en torno a ellas durante la administración de Mauricio Macri, lo cual nacionaliza y reorganiza en otras direcciones el campo de interlocución alrededor de los derechos indígenas. Para 2015, acciones en principio esporádicas y más aisladas se fueron multiplicando y la RAM reivindicó diversas "acciones de resistencia y sabotaje al capitalismo", dirigidas contra espacios vinculados a empresarios y empresas nacionales y extranjeras, como Joe Lewis, Benetton, Automóvil Club

35 Una de las primeras acciones registradas en esta dirección es la ruptura de vidrios en una estación de servicio de Esquel, Chubut, donde aparecieron panfletos que adjudicaban la intervención a la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM).

36 Véase el comunicado en http://paismapuche.org/?p=550, accedido el 23 de octubre de 2018.

37 En junio de 2010, ante un caso de violencia policial que mató a un joven de 15 años y a dos más en las acciones de protesta que siguieron en los días sucesivos en El Alto, Bariloche –sector donde habitan los sectores más humildes–, la RAM evidenció de algún modo que el perfil de sus integrantes era afín al de los jóvenes asesinados. Los firmantes, que se presentaron como "Mapuche Autónomos e Independientes, y como Pu Weichafe de la Resistencia Ancestral Mapuche, parte de un Movimiento Mapuche Autónomo en todo el Wallmapuche", sostuvieron que "los jóvenes muertos más allá de apellidos, eran hijos y nietos de nuestro Pueblo obligado al exilio en nuestra propia Tierra, eran de origen Mapuche, por eso eran pobres y vivían en un barrio marginal de furilofche waria [...] las ciudades son producto de los winka, son lugares donde amontonan la mano de obra luego de despojarnos de todo, y aquel que no sirve para producir es muerto o encarcelado [...] seguiremos fortaleciendo nuestra esencia en nuestras comunidades rurales y alentando también el retorno y la Revuelta desde las ciudades, no pararemos hasta la Liberación, que Viva la Insurrección y los Maloneros, sin Justicia no Habrá Paz [...] A los Pueblos solo los libera la Lucha, Piedra y Fuego a la Opresión. Muerte al Winka fascista y Opresor, Ninguna Agresión sin Respuesta. El Nawel Wapi fue, es y será Territorio Mapuche hasta Vencer o Morir de Pie. Femuechi tain Kuifiche iem weichatukefuingun inchin zeumaiñ. Como nuestros mayores resistieron haremos nosotros". Véase el comunicado en http://paismapuche.org/?p=182, accedido el 23 de octubre de 2018.

Argentino, Petrobras, entre otras, pero también contra refugios de alta montaña en Bariloche y algunos particulares.[38]

A su vez, en marzo de 2015 se inició el denominado "Proceso de Recuperación Territorial Productiva a la multinacional Benetton, en el sector Leleque-Ranguilhauo-Vuelta del Rio" por parte de las *lof* en resistencia del departamento Cushamen, Chubut, para "aportar a la Reconstrucción Política-Filosófica de la Nación Mapuche".[39] Ocurrieron una serie de represiones e intentos de desalojo, que inicialmente no adquirieron demasiada repercusión pública hasta las que acontecieron en junio de 2016 y especialmente en enero de 2017, dos incursiones de las fuerzas de seguridad que resultaron en heridos de bala y ocho detenidos en la comisaría de El Maitén, la localidad más cercana, que denunciaron torturas ante la presencia de un fiscal. Por otra parte, desde junio de 2015 se iniciaron una serie de expedientes judiciales por distintos cargos (desde usurpación hasta abigeato), que incriminaron a distintas personas ligadas a esta recuperación y que empezaron a cobrar notoriedad pública en agosto de 2015, cuando la fiscalía quedó vinculada a la existencia de archivos de inteligencia contra distintas personas indígenas y no indígenas del noroeste de Chubut, donde se reseñaban sus actividades sociales y políticas, según información que fue suministrada por un agente de la Agencia Federal de Investigaciones que nunca declaró bajo órdenes de quién/es estuvo actuando.[40] Este espionaje ilegal resultó en que se anulara en septiembre de 2016, por irregularidades procesales

[38] No es este el lugar para identificar convergencias enunciativas y de repertorios de protesta con procesos que en Chile se remontan al menos a 1997, y que también derivaron en muertes de activistas, así como en la existencia de "presos políticos mapuche" (véase, por ejemplo, Lepe-Carrión 2018). Si bien distintas organizaciones mapuche-tewelche en Argentina siempre manifestaron solidaridad con esos detenidos y protestaron contra cada asesinato de sus "hermanos" en Chile, hasta el momento nunca se habían expresado recurriendo a modalidades de protesta equiparables.

[39] Véase la declaración pública lof en http://www.mensajerodigital.com/2015/03/nuevo-proceso-de-recuperacion.html, accedido el 23 octubre de 2018.

[40] Para una cronología de acontecimientos vinculados al Pu Lof de marzo de 2015 a marzo de 2017, véase http://apdh.org.ar/areas/pueblos-originarios/dossier.pu.lof, accedido el 8 de junio de 2018.

graves, el juicio de extradición de Facundo Jones Huala a Chile, con prisión preventiva desde el mes de julio de 2016.[41]

Pero, sin duda, la creciente tensión en torno a estas acciones adquirió niveles inusitados de visibilización y confrontación a partir del 1 de agosto de 2017, bajo la presidencia ya de Mauricio Macri, cuando desapareció Santiago Maldonado en una represión dentro de la Pu Lof llevada a cabo por la gendarmería, en el marco del corte de una ruta vecina realizado para demandar la libertad de Facundo Jones Huala, detenido nuevamente en un control policial de caminos el 27 de junio de ese año. Ante sospechas de que era una "desaparición forzada", la situación claramente se nacionalizó y se denunció ante ámbitos internacionales de protección de derechos humanos. Este clima sin duda se agravó el 25 de noviembre de 2017 con la muerte de Rafael Nahuel a manos de la gendarmería, en un intento de desalojo de lo que el lof Lafken Winkul Mapu definió como recuperación en tierras de parques nacionales, cerca de Villa Mascardi, a 30 km de Bariloche en la vecina Río Negro.[42]

No cabe detallar aquí ni los vericuetos judiciales y acciones entretejidas en torno a estos graves acontecimientos, ni los modos en que se ha tramitado policial y judicialmente el conflicto. Tampoco cómo los dere-

41 Esta extradición –que se concretó de todos modos en septiembre de 2018 luego de un nuevo juicio– fue demandada por autoridades chilenas que consideraban prófugo a Facundo Jones Huala desde octubre de 2014, cuando se lo acusó por delitos de incendio, tenencia de armas artesanales e ingreso clandestino al país de Chile. Al día de hoy, Jones Huala está condenado y encarcelado en Chile, aunque su caso está en apelación.

42 Aunque este último evento no generó la movilización a nivel nacional que se sostuvo por el caso Maldonado hasta que se halló su cuerpo en el río Chubut el 17 de octubre, y que de algún modo fue mermando sobre todo cuando se hizo público el resultado de la pericia forense el 24 de noviembre, un día antes del asesinato de Rafael: ahogamiento por sumersión coadyuvado por hipotermia, habiendo permanecido siempre en el agua y no en otro medio entre 55 y 73 días (véase http://www.telam.com.ar/notas/201711/226041-santiago-maldonado-pericias-autpsia.html, accedido el 8 de junio de 2018). No obstante, ambos aniversarios –el día de la desaparición de Maldonado y el del asesinato de Rafael Nahuel– se conmemoraron con marchas en varias ciudades del país, mientras ambas familias y variados grupos de apoyo siguen demandando que se esclarezcan las responsabilidades de distintos agentes e instituciones estatales por ambas muertes.

chos indígenas fueron topicalizados en los medios y espacios públicos.[43] Sí me interesa reparar en las nuevas ideas introducidas desde esta forma de reclamar que, en marcos de tanta confrontación, han quedado inaudibles.

Concreta y brevemente, lo que sacan del campo de lo audible y de lo visible formas de tramitar conflictividades que se acotan a señalar a los reclamantes como "terroristas" o a poner en duda su pertenencia mapuche por "haberse descubierto" su pasado eventualmente flogger, heavy-metal o anarcopunk, es que el litigio que están instaurando introduce –más allá de sus formas– una idea de ancestralidad tan novedosa como desafiante para los marcos jurídicos disponibles en lo que se refiere a dirimir los juicios por tierras. Si, hasta el momento, las recuperaciones buscaban demostrar y ampararse en una posesión previa de la que se fue despojando por distintas vías estatales y privadas, ahora "la espiritualidad" es causa para realizar –y no ya un mero medio para afianzar– esas acciones.[44]

En estos casos, también se explicitan como argumentos que legitiman todas las acciones de recuperación de tierras, lecturas oposicionales de la historia oficial del país, y del modo en que el avance estatal militar sobre la Patagonia en el último cuarto del siglo XIX culminó en un genocidio. Se cuenta asimismo de otro modo la historia de cómo ello posibilitó la apropiación y acaparamiento de tierras donde antes el pueblo mapuche-tewelche vivía libremente. Estas relecturas son tema también de debate en la sociedad nacional, lo que hace evidentes *bordes ideológicos* en el conflicto, en el sentido de que lecturas contrapuestas se predican sobre una única y misma realidad fáctica.[45] Pero, al mismo tiempo, esa ancestralidad se ancla en otras razones: son los ancestros quienes, a través de *pu perimontun* o visiones, de *pu pewma* o sueños y de señas indican quiénes y dónde deben recuperar, sin que ese acto quede remitido a un desalojo anterior de familiares directos. A su vez,

43 Véase, por ejemplo, Briones y Ramos (2018), Ramos (2017b) y Nagy (2018).

44 Véase https://www.infobae.com/sociedad/2018/06/03/maria-nahuel-tia-de-rafael-el-joven-mapuche-asesinado-no-vamos-a-abandonar-este-lugar-de-aca-nos-van-a-sacar-muertos/, accedido el 24 de octubre de 2018.

45 Véanse Bayer (2010) y Briones (2018).

durante el proceso de enraizamiento que se va afianzando durante la recuperación, se van tejiendo nuevas relaciones de aprecio y responsabilidades mutuas entre las personas vivientes y distintas figuraciones de agencia que habitan esos lugares, sean los *pu pvllv* de los *kuifikeché* (espíritus de los ancestros) o los *pu newen* o distintas fuerzas que moran en esos espacios, incluidos los *pu gen* o "espíritus dueños" como los traduce Bacigalupo (2015, 13).[46]

Esas responsabilidades comportan centralmente relaciones de cuidado mutuo, donde el "ser cuidados" se corresponde fuertemente con la obligación de "cuidar". En todo caso, estas diversas figuraciones de agencia no despliegan comportamientos demasiado diferentes de los de las personas, en el sentido de que, al verse amenazadas por presencias que las perturban –mayormente de los *pu wigka* o no indígenas y sus actividades de apropiación y depredación, incluso turística–, o bien se retiran de espacios que van así quedando "muertos" o degradados, o son tomados por un enojo de consecuencias imprevisibles para con los mapuche-tewelche que no los cuidaron en primer lugar, pero eventualmente con potencia de afectar también a los no mapuche. Por ende, las negativas a acatar sucesivas órdenes de desalojo se fundan en la imposibilidad de abandonar a los distintos pero específicos seres espirituales del lugar, lo cual aparejaría no sólo deterioros ambientales, sino otras consecuencias impredecibles.

Todas estas razones muestran la simultánea manifestación de *bordes ontológicos* y *epistemológicos* activos en estos conflictos. Si los primeros se hacen patentes en las distintas figuraciones de agencia reconocidas e involucradas, los segundos resultan de establecer ciertas formas

46 En algunos casos, los espíritus de los ancestros que moran en lugares específicos corresponden a lo que Bacigalupo (2017, 10) denomina los "no finados", es decir, quienes fueron matados durante las guerras de avance estatal y no pudieron completar los caminos prescriptos por los ritos fúnebres, por lo que de alguna manera andan errando, sufrientes e impredecibles, de modo diferente a como se expresan y manifiestan otros antepasados. En todo caso, destacaría que unos y otros cohabitan con los vivos en esos lugares y forman parte de los seres con quienes el enraizamiento presupone entablar relaciones de aprecio, respeto y cuidado mutuo, a través de distintas pautas de etiqueta.

apropiadas de comunicarse con ellas y conocer sus indicaciones –formas que obviamente no están disponibles para los no indígenas, pero tampoco necesariamente para todos los mapuche-tewelche–. Así, lo que la justicia y parte de la sociedad política y civil no indígena consideran actos de desacato y rebeldía que "las creencias culturales" no alcanzan a justificar, para los involucrados resulta en cambio una obligación de honrar mandatos que las personas no pueden desobedecer, a riesgo de ponerse en peligro individual y colectivamente.

Distintos trabajos sobre casos de otros países están empezando a mostrar cada vez más no sólo la complejamente imbricada activación de estos bordes en conflictividades puntuales, sino también los desafíos que ello apareja tanto para funcionarios estatales como para comunidades y organizaciones al momento de tramitarlos, a fin de encontrar acuerdos y articulaciones políticas consensuables.[47] En palabras de Marisol de la Cadena, cualquier *performance* de cultura indígena incluye excesos que los Estados no atrapan. Ello deriva en que se persiga políticamente a aquellos vistos como "su oposición ideológica", sin advertir que también pueden ser su oposición ontológica (De la Cadena, Risor y Feldman 2018, 175). Más concretamente, De la Cadena (2016, 255) denomina esos excesos como el *anthropo-not-seen*, ese "proceso de representación de mundo, por el cual mundos heterogéneos que no se constituyen por la división entre humanos y no-humanos –ni que conciben necesariamente las diferentes entidades en sus ensamblajes mediante tal división– están ligados a tal distinción y la exceden".[48]

Ana Ramos (2017a y 2017c) analiza esos "excesos" en casos próximos a los aquí tratados, y yo misma he mostrado cómo la confluencia

[47] En el primer punto véase De la Cadena (2015), y en el segundo Blaser (2016) o Lazzari (2016).

[48] Como mencionamos, Boaventura de Sousa (2010a) agregaría fundamentalmente oposiciones epistemológicas. Su planteo, empero, parte menos de la idea de "excesos" *sensu* De la Cadena, que del "reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades" (*Ibid.*, 94-95) como condición *sine qua non* de cualquier diálogo transcultural. En todo caso, mi idea de bordes epistemológicos difiere de su idea de "diferencia epistemológica", pues refiere menos a lo que se conoce que a cómo se hace.

de organizaciones mapuche en movilizaciones que conmemoran y demandan "memoria, verdad y justicia" ante el terrorismo de Estado en Argentina evidencian acuerdos ideológicos sustantivos, así como opacidades de sentido que expresan un plus de significación desde bordes ontológicos y epistemológicos que siguen pasando desapercibidos (Briones 2017). Pero lo que me interesa enfatizar aquí a partir de este breve recorrido por las demandas mapuche-tewelche son varias cosas. Primero, si miramos la heterogeneidad de acciones mapuche-tewelche de reivindicación, este pueblo ha dado sobradas muestras de su capacidad y vocación de articulación política a partir de subjetivaciones cívicas compartidas, donde lo popular o lo nacional-popular ha sido y sigue siendo un horizonte histórico extendido para la construcción de moradas afectivas y para definir tanto alianzas como antagonismos políticos amplios en términos abierta y explícitamente *ideológicos*. Sin embargo, mientras toda la sociedad política y la mayor parte de la sociedad no indígena creen que esas "cuestiones ideológicas" son la única fuente de desacuerdos que la convivencia debiera contemplar, muchas demandas han ido más o menos abiertamente mostrando bordes ontológicos y epistemológicos también comprometidos en esos desacuerdos.

En este sentido, creería que ha sido precisamente la incapacidad de advertir la complejidad de los disensos que se fueron expresando en los distintos litigios instaurados lo que nos lleva al panorama actual, en que la situación parece descontrolada y compleja de encauzar (algo en lo que ambas partes coinciden), especialmente porque no se está simplemente demandando que se apliquen mejor los marcos jurídicos disponibles, como tantas veces antes, sino que se admita que lo que está y siempre ha estado en juego los pone en cuestión y desborda.

En este punto, no me refiero solamente a la jurisprudencia nacional. Como fundamentan Belkis Izquierdo y Lieselotte Viaene (2018) sobre conflictos que involucran a los maya q'eqchi' de Guatemala y Belice y a los arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, tras muchas oposiciones a proyectos extractivos lo que se advierte es que las mismas también pasan por sentir vulnerado un derecho no reconocido por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*: el derecho a la

vida de ciertas figuraciones de agencia (montañas, ríos, piedras, maíz sagrado, etc.). Ello plantea bordes ontológicos y epistemológicos de disenso con el antropocentrismo de esta declaración que incluso perturban a quienes la invocan para apoyar los reclamos indígenas. En esto y como sostienen ambas autoras, el desafío que se plantea en el campo jurídico con particular claridad pasa por ver cómo conciliar ideas occidentales de daño, justicia, reparación y reconciliación con los derechos de los ancestros y las fuerzas espirituales que –en el caso mapuche pero también entre otros pueblos– integran las comunidades con idéntica fuerza y presencia que los descendientes que dan voz a esos conflictos.

Al respecto, no es que *pu pewma*, *pu perimontun*, *pu gen* y *pu newen* no fuesen tomados en cuenta antes al momento de decidir en *fvta xawvn* o parlamentos qué y cómo reclamar.[49] El punto es que razones que antes se expresaban en espacios reservados de decisión y práctica política, como los parlamentos, ahora se hacen públicos. Lo que su divulgación –aunque parcial– demanda de la política no indígena no es simplemente que se respete la autonomía de espacios donde desplegar formas propias de hacer, sino fundamentalmente que las razones que se esgrimen sean tomadas en cuenta como principios legítimos del propio accionar. Este litigio está por ende planeando un desafío sustantivo a las formas de convivencia democráticas admitidas.

En esto, no hace falta que todos los mapuche estén de acuerdo sobre las visiones y formas de reclamo de algunos de ellos –haciéndolos, por ejemplo, audibles a través de sabotajes–. Pero, en un país donde la violencia de Estado es materia muy sensible para buena parte de la ciudadanía y en el que los mapuche-tewelche la sienten como forma sistemática de tratamiento estatal desde mucho antes que el terrorismo de Estado de los años setenta, lo que sí acontece ante cualquier forma de represión institucional es que nada la hace admisible y las formas de antagonizar con ella se generalizan y tensan. Existe por ende en esto también una fuerte exigencia procedimental que se hace con firmeza a la convivencia democrática vigente, punto en el que también se involu-

49 Para la dinámica de los parlamentos y formas propias de practicar la política, véanse Briones (2007a) y Ramos (2018).

cra una buena parte de la sociedad no indígena. Prestar atención a esta exigencia es central, no sólo ya por razones de justicia, sino para evitar una escalada irreversible de las confrontaciones.

Por ello, es importante reparar en que las demandas sustantivas y procedimentales que las acciones mapuche-tewelche escenifican no se acotan ni agotan en planteos autodefensivos y autorreferenciados, y tampoco en posicionamientos "meramente ideológicos", aunque también los involucran. A continuación se introducen iniciativas que, habiendo partido de una integrante de este pueblo, han alcanzado a involucrar a personas de diferentes pueblos originarios del país, en un llamamiento al conjunto de la sociedad argentina sobre cómo pensar otras formas de "ser juntos". Al enfocarse en qué emprendimientos serían admisibles sin lesionar la Ñuke Mapu, no sólo en territorios de las comunidades, sino fuera de ellos, se van poniendo en evidencia las otras maneras de pensar las múltiples desigualdades que atraviesan y desafían nuestras convivencias y, asimismo, requerimientos sustantivos y procedimentales amplios acerca de cómo convivir mejor, dando cabida respetuosa a disensos de diverso tipo.

Anticipaciones antropocénicas desde la Madre Tierra, Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba y Tekohá

De muy distintas maneras, los reclamos mapuche-tewelche en Argentina se han ido anclando en alertar sobre los peligros de perturbar relaciones con la Ñuke Mapu o Madre Tierra, donde los *che* o personas sólo son una fuerza más de todas las que la pueblan y se deben vincular de manera circular, respetuosa y equilibrada. Los emprendimientos hidroeléctricos, mineros e hidrocarburíferos –particularmente habituales en distintas partes de la Patagonia– han constituido las experiencias más concretas desde las cuales comunidades y organizaciones han advertido y reflexionado sobre las perturbaciones potencialmente irreversibles puestas en marcha.

Estas preocupaciones se han hecho públicas de distintos modos y en diversos escenarios, fuese a través de conflictos puntuales (véanse reseñas en García Gualda 2016; Di Risio, Cavaldá, Pérez y Scandizzo 2012; Radovich, Balazote y Piccinini 2012) o promoviendo y participando de eventos más amplios. Por ejemplo, haciendo de anfitriones de distintas organizaciones indígenas y panindígenas del continente en la cumbre paralela a la Tercera Reunión de Partes para trabajar el Convenio de la Diversidad Biológica que se realizó durante 1996 en Buenos Aires, o promoviendo y liderando en 2003 una marcha multitudinaria bajo la consigna "No al remate de la Patagonia" en plena Plaza de Mayo, con la asistencia de varios movimientos piqueteros o de desocupados y sindicatos.[50]

No obstante, diría que distintos factores han llevado a recentrar la lectura de los peligros que acechan a la Ñuke Mapu. Svampa (2018, 12), por ejemplo, señala que, cuando hacia 2013 se registró el fin del "superciclo de los commodities", comenzó a manifestarse tanto la profundización del neoextractivismo en el continente como el colapso de la matriz económica que permitía a varios países de la región ampliar inclusiones de sectores vulnerables incrementando programas estatales, aunque sin llegar a reducir la desigualdad. En esto, Argentina es el primer país de América Latina que se abrió a la explotación de hidrocarburos no convencionales vía el fracking –una de las "energías extremas" que junto con el gas y el carbón asocian los mayores riesgos geológicos, ambientales, laborales y sociales (*Ibid.*, 79-81)–. Hablamos además de emprendimientos que son capital-intensivos antes que trabajo-intensivos (*Ibid.*, 22), por lo que la economía no "se derrama", aunque lo que sí frecuentemente se derrama es el petróleo y otras formas de polución.[51]

Este marco en particular es uno de los factores que incrementa la polarización dentro del campo indígena, reseñada en el apartado previo, entre quienes apoyaron la iniciativa federal de nacionalizar Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) y quienes denunciaban el avance extractivista de la mano

50 Para conocer el contexto y las consecuencias de esta marcha, véanse Ramos y Delrio (2005) y Briones y Ramos (2010).

51 Para una ampliación de estos procesos, de sus dinámicas y de las conflictividades asociadas, véase Scandizzo y Alvarez (2018).

de empresas cuestionadas como Chevrón.[52] Pero ese marco puede también verse como incubadora de una iniciativa que, por un lado, se va acompasando con lo que venía ocurriendo en otros países del continente pero, por otro, anuda dos cuestiones de manera novedosa respecto de cómo se venían desarrollando hasta el momento las luchas indígenas en Argentina. Serán específicamente mujeres –que hasta el momento venían enunciando prevalentemente las demandas junto a los varones de sus distintos pueblos originarios– quienes diagnostiquen e inviten, desde sus experiencias, a la sociedad en su conjunto a sumarse al reclamo de convivir de otro modo.

Retomo en la parte que sigue lo que algunos colegas definen como "un giro ecoterritorial" de los movimientos sociales en América Latina –Svampa (2018), entre otros– en el que cabría enrolar esta iniciativa –giro que, en buena medida, articula y visibiliza distintos feminismos históricamente leídos de manera acotada–. Pero lo que me interesa hacer en este apartado es analizar cómo el litigio introducido en Argentina por la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (MMOBV) ha ido articulando de otro modo las maneras de entender conceptos como territorio, política, naturaleza, desarrollo, cuerpo y democracia. Me interesa también ver cómo se fue buscando expresar y articular conceptos desde lógicas propias, pero a través de lenguajes comprensibles para todos, así como ver qué de esas lógicas ha resultado audible y legible y qué fue quedando subsumido en el trabajo de articular una propuesta común.

Por cierto, el concepto de "buen vivir" (BV) venía resonando en distintos países del continente.[53] Como antes la idea de interculturalidad, la

52 Para el anidamiento de críticas a las políticas de los presidentes Kirchner por parte de algunos exadherentes mapuche, véase la entrevista a Jorge Nahuel, exdirector de Pueblos Originarios en la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable durante la primera administración Kirchner, realizada a inicios de 2013 y disponible en https://www.servindi.org/actualidad/80842. Para la oposición mapuche al proceder de YPF, véase https://www.ecoportal.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/el_fracking_vaca_muerta_chevron_y_la_resistencia_mapuche/, accedido el 19 de octubre de 2018.

53 Hidalgo (2011) sostiene que la propuesta del *sumak kawsay* –que será traducida y generalizada como filosofía del BV– empieza a ser sistematizada en los pueblos kichwas de Pastaza, Ecuador, a finales de la década del noventa, como una propuesta para organizar su plan de vida y el manejo de su territorio desde su propia cosmovi-

noción de BV involucra al conjunto social. Pero quizás con más claridad y amplitud, lejos de sólo enfocar las diferencias o replantear únicamente otras formas de pensar las sociedades y los Estados nacionales, emprende una crítica radical al "modelo civilizatorio" preponderante, adelantando una filosofía política distinta. Si la interculturalidad se ha ido centrando en reformular las relaciones deseables entre seres humanos, el BV pone en clara escena e incorpora relaciones que exceden el rango de los seres convocados a interexistir de mejores maneras, lo que convierte a sus diversos propulsores en actores clave de las disputas antropocénicas.

En lo concreto, la MMOBV se hizo visible a nivel nacional en los primeros meses de 2015, cuando se presentó un anteproyecto de ley ante las cámaras legislativas, en el marco de una movilización con asistencia considerable.[54] A quienes acompañaron en las calles y a los legisladores dentro del Congreso, se les explicó que el propósito de plantear la filosofía del BV pasaba por reestablecer la cohabitación en reciprocidad y armonía entre los pueblos y con la naturaleza.[55] Así, desde una idea propia y amplia de "naturaleza", que impulsó claras críticas al modelo neoextractivista prevaleciente, se invitó a tomar seriamente en cuenta los intereses y bienestar del pueblo argentino y no sólo de los pueblos originarios del país.[56]

---

sión. Una historización alternativa se encuentra en Altmann (2016), quien también explicita cómo se va vinculando el BV con los conceptos de autonomía, interculturalidad y plurinacionalidad. A su vez, Burman (2017) identifica otros orígenes para el concepto aymara *suma qamaña* en Bolivia. El pueblo mapuche en Argentina refería al *kvme felen* de diversos modos y en distintos contextos, aunque un primer trabajo de codificación puede encontrarse en Confederación Mapuce de Neuquén (2010).

54 Ese anteproyecto promovía la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, a fin de realizar "un proceso de consulta, participación, información y difusión para elaborar y proponer normativas y políticas que garanticen y efectivicen el Buen Vivir" para todos los argentinos.

55 Evaluar una movilización multitudinaria es un acto inevitablemente parcial. En todo caso, diría que pareció ciertamente primar una significativa heterogeneidad en lo que cada uno de los participantes, así como los distintos grupos organizados que asistieron a la marcha, estaban "escuchando" de lo que las organizadoras promovían.

56 Retomo a partir de aquí una descripción que realicé en otra parte (Briones s.f. a), tratando de actualizarla al servicio de otros debates. Los entrecomillados sucesivos

Pero tanto esa movilización como lo que buscó hacer audible es el fruto de un trabajo que se fue entramando al menos desde los dos años previos, a partir de la iniciativa de Moira Millán, *weichafe* o "guerrera" mapuche, en sus recorridos por comunidades de distintas partes del país. Recién en febrero de 2015 pudo realizarse una primera reunión del colectivo en Epuyén, provincia de Chubut, donde convergieron mujeres de distintos pueblos originarios de manera completamente autogestionada, como se venía ya trabajando para evitar ingerencias estatales. Algunas salían por primera vez de sus comunidades, mientras otras tenían varias experiencias de migraciones y desplazamientos. Varias provenían de climas tan cálidos que sentían frío en ese verano patagónico que otras consideraban espléndido. Muchas tenían distintas lenguas maternas y otras compartían el castellano como primera lengua, aun proviniendo de distintos pueblos. Algunas tenían experiencias profusas de activismo en círculos diversos y otras se definían apegadas a sus hogares. Muchas eran analfabetas funcionales y otras tenían experiencia universitaria. El objetivo inicial de todas ellas era producir un anteproyecto de ley que buscase proponer el BV como paraguas de convivencia para todos los argentinos.

En los espacios comunes, el castellano fue la lengua compartida, aun cuando en grupos más pequeños había intercambios en lenguas maternas para tratar de aclarar qué es lo que se estaba tratando. El BV devino rápidamente un concepto opaco no compartido, aunque las hubiera unido, especialmente cuando una de ellas dijo: "No sé de qué hablan ustedes cuando dicen buen vivir porque nosotros, en nuestra comunidad, siempre vivimos mal". Esto le dio pie para dar testimonio de las falencias y sufrimientos que sentía imperioso usar como base de sus reclamos. Pero fue desde estas experiencias heterogéneas, personales y colectivas que se buscó identificar denuncias y propuestas comunes, remitiendo a lo que desde esas variadas experiencias se valoraba como

responden al texto del anteproyecto presentado, el cual puede consultarse en http://permahabitante.blogspot.com/2015/04/ante-proyecto-de-ley-por-el-buen-vivir.html.

"la vida que quisiéramos tener, porque alguna vez la tuvimos, o al menos los mayores recordaban tiempos mejores".

Así, los primeros intercambios ahondaron en comunicar lo que cada una traía como mandato: dar testimonio de las dificultosas condiciones de vida de sus familias, comunidades o pueblos. Inicialmente, los intercambios pasaban por hacer evidentes las denuncias a un Estado federal y a Estados provinciales que incumplen los marcos normativos vigentes para honrar los derechos universales de la ciudadanía en general, y de los ciudadanos y habitantes indígenas en particular. Pero algo cambió cuando las organizadoras pidieron a cada una de las participantes que hablara desde su propia experiencia como mujer indígena, identificando lo que se quería comunicar desde los propios cuerpos y saberes sobre una denuncia y demanda que había surgido de todas ellas: la negación del derecho de los pueblos indígenas a sus territorios.

De la pluralidad de voces y presentaciones, se identificaron cuatro ejes aglutinantes de temáticas diferentes y se trabajó en cuatro grupos para profundizar las siguientes ideas: 1) el territorio es nuestra casa, 2) el territorio también es nuestro cuerpo, 3) el territorio viaja con cada persona y 4) el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos (eje que permitió pensar cómo convivir con los no indígenas y cuidar "el patio" común que "nuestras casas" comparten con las de ellos). Cada espacio de trabajo concluía con una puesta en común donde quienes participaron de otros ejes aportaban a lo que se iba presentando en cada uno de ellos.

Lo que destacaría al respecto es que desde los fundamentos del anteproyecto de ley tal como quedó redactado, se dice que, de manera conjunta, las mujeres de diferentes pueblos originarios "fuimos diagnosticando la realidad que nos envuelve: el colapso de nuestra madre tierra, la explotación sin límites del modelo extractivista, que saquea, depreda y contamina", lo cual puede verse como trazando puentes con infinidad de posturas que buscan desarrollos alternativos o alternativas al desarrollo. Sin embargo, se señalan bordes ontológicos con la mayoría de esas posturas cuando se explica que la urgencia de articular una propuesta de cuidado de "la Madre Tierra, Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba,

Tekohá" parte de saber que "ella nos reconoce, nos define, nos abraza y es ella la que nos cuida. Por eso debemos también escucharla y cuidarla, en el campo y en las ciudades, porque vivimos de y con la tierra". Es sobre esta base que Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba y Tekohá deviene *territorio*, que es "todo de todo, y es nuestra esencia", el espacio identitario, espiritual, "memorial de los pueblos, y el de la continuidad de la cultura en donde la vida fluye, desde la relación armónica entre las fuerzas de la naturaleza y el de las personas". Es por todo esto que el concepto de territorio fue usado como pivote de "cuatro ideas en común que nos ayudaron a organizar cómo queríamos conversar y lo que queremos expresar".

Tras la afirmación de que "el territorio es nuestra casa" y que "la queremos en armonía, limpia y ordenada", se identifica y critica todo lo que atenta contra "lo que necesitamos para vivir en armonía": las políticas del agua "porque lo que derrochan o ensucian algunos, afecta el derecho a la vida de otros"; las políticas energéticas que no apuestan a energías alternativas que no contaminen y que no cumplen los acuerdos de las cumbres climáticas; y los megaemprendimientos que "desorganizan todo pues no cuidan ni de las personas ni de la biodiversidad". Se reconoce así que, para asegurar la sustentabilidad, "tenemos que obrar con herramientas jurídicas, políticas y tecnológicas", a condición de que estén "sustentadas en nuestra espiritualidad".

Cuando se sostiene que "el territorio también es nuestro cuerpo", se critica el patriarcado por el que "sufrimos la opresión en nuestros cuerpos" y esa biopolítica desde la que "los sistemas de salud y educación pública disciplinan nuestros cuerpos y nuestras mentes", y "toman decisiones sin considerar qué es lo que como mujeres indígenas queremos". Esta crítica a los modos en que opera el control y cálculo para gobernar las poblaciones y sobre todo los cuerpos de las mujeres coincide ideológicamente con muchos planteos de los movimientos feministas, pero también los desborda ontológica y epistemológicamente por la manera en que concibe los cuerpos con relación al entorno. Sólo así se puede entender que:

> lo que hacen con el territorio cuando lo lastiman, también lo hacen con nuestros cuerpos. Es que la madre tierra es mujer como nosotras.

> Si ella está fértil, vital y armónica, también nosotras lo estaremos. Y si nosotras estamos fértiles, vitales y armónicas, también la madre tierra lo puede estar [...] nuestros cuerpos y nuestras mentes no están bien, si no están bien cuidados y si no pueden ser libres, nada más puede estar bien [...] Por eso el buen vivir para el cuerpo pasa por recuperar y valorar el conocimiento ancestral y la medicina tradicional; ejercer el derecho sobre nuestros cuerpos según nuestras prácticas espirituales y culturales, aunque no haya una división entre lo espiritual y lo cultural.

Decir a su vez que "el territorio viaja con cada persona" disputa una idea estatal de territorio que aquí deviene "más que lugar físico". Reformula la noción del espacio público, al reconocer que "con las migraciones, coexisten varios territorios en un mismo lugar porque cada una lleva consigo sus raíces. Por eso tenemos que ver cómo hacer para que esas raíces no sean cortadas". Así, la recurrente idea de que "nos sentimos parte y no dueñas de la tierra en los distintos lugares en los que estamos, y necesitamos comunicarnos espiritualmente con ella" –pues "nos comprometemos con el otro y con nuestros antepasados en distintos lugares"– pone en duda la mayor parte de las teorías políticas contemporáneas que suelen no contemplar dos cosas. Primero, para estas mujeres "el compromiso con nuestra espiritualidad es para nosotras también un compromiso político que debe poder manifestarse en distintas partes" y que requiere el reconocimiento de lugares sagrados también en las ciudades y las cárceles. Segundo, ¿por qué inicialmente el colectivo se reflejó con el lema "caminamos para ser y somos porque caminamos"? En esto, sin que quedase del todo explícito en el anteproyecto, los variados testimonios que se compartieron en torno a este punto mostraron que –aunque se acaben disputando políticamente desde los lenguajes habilitados como territorio y desde ideas de diferencia cultural, identidad, espiritualidad o tradición– las pertenencias de estas mujeres se entraman mayormente desde regímenes de historicidad y anudamientos existenciales (Briones y Ramos 2016), los cuales desafían crítica y espiraladamente la fijeza del ser, pensar y hacer desde "un lugar" específico, que es lo que el sentido común hegemónico demanda de esas pertenencias.

Ahora bien, más allá de explicitar el sentido de compromisos propios, el cuarto punto queda expresamente referido a la convivencia con los no indígenas. Sostener por ende que "el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos" asume, por un lado, que "desde nuestras casas nos autodeterminamos. Ese derecho no se pide ni demanda, sino que se ejerce", aun admitiendo que "luego de tantos siglos de dominación, hay que reconocer que estamos desordenadas en nuestras casas, con nuestra gente, a veces por temor, a veces porque otros de afuera nos meten otras ideas". Por otro lado, también comporta avanzar una propuesta de convivialidad:

> nuestras casas comparten el patio con otras casas y entre todas tenemos que acordar cómo mantenerlo también limpio y ordenado, porque lo compartimos. No puede ser que unas lo cuiden y otros lo arruinen. Tenemos que tirar parejo en esto. Por eso el Buen Vivir requiere pensar en cómo cohabitamos nuestras comunidades como pueblos originarios, pero también cómo cohabitamos con los diferentes integrantes de la sociedad no indígena, y cómo hablamos con el estado y las empresas que sólo buscan ganar más, sin que les importe nada cómo dañan la naturaleza y la vida de las personas [...] Si nadie de afuera puede mandar en nuestras casas, entre todas tenemos que ver cómo compartimos el patio, lo cohabitamos y cuidamos, y qué hacemos con los que lo ensucian y lo rompen. Necesitamos volver a ponernos de acuerdo sobre cómo queremos vivir juntas respetando el buen vivir de todas [...] nos pareció importante profundizar las reflexiones en torno al buen vivir, llegando a más mujeres originarias, pero también a más varones de nuestros pueblos. También queremos invitar a integrantes de la sociedad no indígena a que expresen y compartan con nosotras sus pareceres y sentimientos.

Hay dos cosas que destacaría de las formas ensayadas de pensar juntas. En todo momento, se buscó acordar expectativas y deseos comunes a partir de diagnósticos compartidos. Más que discursos genéricos de alternativas "al neoliberalismo y al desarrollismo dominantes" –lo que podía formar parte de la visión de algunas de estas mujeres por

sus trayectorias previas–, se encarnó una idea de que "lo personal es político", sin que la mayoría estuviera al tanto de que ese lema surgió de los movimientos feministas de los años sesenta. Pero esa idea de "lo personal" pronto fue mostrando diferencias notables con aquella consigna feminista, pues en todo momento incluía hijos, parientes, integrantes de la propia comunidad y pueblo, "animalitos" que se cuidan o aún se cazan más o menos furtivamente según los casos, plantas que se recolectan como alimento o para "hacer artesanía".

Otro punto central es que se puso más esfuerzo organizativo en encontrar cómo pensar juntas –cómo hacer para que todas se sintiesen cómodas para hablar, comer y dormir en los días compartidos– que en unificar una definición del BV. Ese cuidado procedimental y practicado –con todas las limitaciones de un encuentro que demandó que cada delegación encontrara formas propias de llegar a un lugar tan distante para algunas– se extendió más allá del encuentro mismo y de sus objetivos explícitos, para asegurar que todas pudiesen regresar a sus respectivos lugares sin problemas, o tuviesen incluso tiempo para conocer los alrededores del gimnasio donde se trabajaba, comía y dormía. La alegría tuvo espacio propio entre tantas penurias puestas en palabra. Esos momentos de distensión pasaron más por compartir en la práctica "las lógicas de las vidas cotidianas de esos otros mundos" que por negar las ansiedades e inquietudes que llevaron a cada una hasta allí.

Obviamente, este anteproyecto nunca tomó estado parlamentario. Así, una evaluación de esta iniciativa puede quedarse en identificar los logros puntuales o en adoptar una perspectiva más amplia. Desde lo puntual podría pensarse como fracaso que el anteproyecto de ley no prosperara. Desde una perspectiva más amplia, varias han sido las derivas de esta experiencia que al día de hoy no está para nada cerrada.

En años sucesivos, el colectivo se constituyó como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y participó de varios eventos fundantes de otras luchas en el país.[57] Por ejemplo, en las marchas realiza-

[57] Esas distintas iniciativas y participaciones pueden seguirse en su sitio web: https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir/.

das bajo la consigna “Ni una menos”, movimiento surgido en Argentina en junio de 2015 cuando a través de ochenta marchas simultáneas en distintas ciudades se empezó a protestar contra la violencia de género y a denunciar distintos femicidios en preocupante aumento.[58] También en las igualmente multitudinarias movilizaciones que durante 2018 especialmente se dieron en el país, en el marco de la discusión legislativa de una ley habilitante de la interrupción voluntaria del embarazo, que finalmente no fue sancionada.

Por cierto, un impacto no menor ha tenido su participación en el 33º Encuentro Nacional de Mujeres de Argentina realizado en Trelew, Chubut, en octubre de 2018. Por un lado y aunque no sin conflicto, la MMOBV logró que su campaña “Plurinacionales nos queremos” –en interdiscursividad con la consigna “Vivas nos queremos” de los movimientos feministas mencionados– se instalara como lema de la convocatoria del próximo encuentro a realizarse en 2019 en La Plata, provincia de Buenos Aires. Por otro lado, también fue a propuesta de integrantes del colectivo que el tradicional Encuentro de Mujeres deviniera Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans y Travestis, lo que a la par de ampliar las ideas de género a la opción sexual, hace extensiva a sectores muy diversos, unidos por agendas sexo-genéricas, una idea de plurinacionalidad que hasta el momento había quedado mayormente acotada a las luchas de los pueblos originarios.

Está aún por verse cómo en este próximo encuentro se irá procesando el nuevo lema consensuado. De todas maneras, su misma gestación muestra tanto la capacidad de articulación política de las integrantes de la MMOBV como el desafío que a cada paso abren sus modos de reclamar dimensiones de autonomía respecto de los movimientos sociales con los que dialogan. Aun con diferencias medulares en lo que en un caso opera como diferenciación y en otro como antagonismo, esas dimensiones de autonomía van de algún modo en paralelo con las reivindicaciones de

58 Las acciones de “Ni una menos” en Argentina pueden seguirse en su sitio web: https://www.facebook.com/NUMArgentina/. Estas iniciativas han tenido réplicas en Uruguay, Ecuador, España, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Chile, Paraguay, Guatemala, Costa Rica, Honduras e Italia.

libre determinación respecto de las prácticas estatales. En uno y otro caso, lo que se busca no sólo es recrear pertenencias, sino fundamentalmente sostener una interpolítica (Ramos 2018) que no anule esos otros mundos y figuraciones de agencia que animan posicionamientos igualmente abiertos a debate dentro del campo indígena respecto del fututo de sus países y, como veremos en el capítulo que sigue, del planeta.

En sus dos apartados, el recorrido de este capítulo ha procurado mostrar, entre otras cosas, que desigualdad y diferencia no operan –ni por lo general se denuncian– como clivajes perfectamente superpuestos o en radical oposición, sino como entramados desde una tensión producida en y refractada desde historias y heridas coloniales que han producido convivencias deterioradas. Paradójicamente, esos fallos parecieran operar negando y potenciando a la vez la coexistencia de desacuerdos con bordes tanto ideológicos como ontológicos y epistemológicos. En esto, el giro ontológico debiera verse como efecto de dejarse (re)sorprender por formulaciones –en este caso, indígenas– cada vez más vocales, en términos de qué distintas desigualdades y antagonismos se buscan escenificar. Son por ende las diferenciaciones que desde diversas agencias se van produciendo en términos de cómo se puede o no hablar y ser escuchado al momento de poner las conflictividades en discurso, lo que se acaba resumiendo en dos interpretaciones contrapuestas. Así, donde unos no ven más que una permanente "invención" de reclamos, otros más bien postulan que antes había una "falta de categorías conceptuales adecuadas" (Ribero 2018, 101) para estudiar los objetivos de los movimientos indígenas.

En este marco, retomar de Ingold (2018) la propuesta de pensar también las demandas indígenas en términos de diferenciación y no de diferencia apunta a sortear debates inconducentes sobre la "pureza" tradicional o no de ciertas figuraciones de agencia, en pro de una historización radical de cómo siglos de opresión y negación de dignidad y agencia reinscriben, por ejemplo, renovados ecos en la reiterada exclamación mapuche-tewelche *petu mogeleiñ*, "todavía estamos vivos, todavía existimos". No estoy afirmando aquí que ciertas formulaciones de las ciencias sociales han llegado a lograr transparencia y adecuación absolutas para dar hoy buena cuenta de esas demandas. Más bien sugiero

que movilizando ciertas "estabilizaciones temporarias" (Zylinska 2014) de conceptos que se vienen debatiendo, pareciera que podemos simplemente entender un poco mejor que antes las transformaciones "empíricas" en las formas de hacer mundo/s y "ser juntos" (Massey 2005) que se van poniendo en juego y en tensión. Por lo menos por el momento y hasta que esas demandas se reformulen, para llamar la atención a las inadecuaciones que sin duda subsisten y posiblemente seguirán surgiendo de los mismos procesos de confrontación.

Había propuesto al inicio de este libro reformular el "soy donde pienso" (Mignolo 2010) como un "soy donde (a cada momento) enredadamente siento, y me siento a pensar con otros desde ahí". En términos de los procesos de coproducción de conocimiento, el desarrollo de esta parte del libro ha procurado dejarse impactar por interferencias que las demandas indígenas introducen en la cotidianeidad y que a menudo conllevan interreferencias que buscan potenciar intra- e interreflexividades. En todos estos sentidos, lo que a primera vista emerge de las demandas como conflictividad que trastorna o interfiere en convivencias supuestamente estabilizadas, puede verse más bien como desencadenando crisis fructíferas, no bien esas interferencias se ven como interreferencias sobre las que hay que reflexionar. En esta dirección, si en esta parte enfaticé lo que las demandas tienen de *diagnóstico*, retomo en la siguiente lo que tienen de *propuesta* para repensar convivencias más amplias en términos de las diferenciaciones y de los tópicos en debate.

Por una cosmopolítica de las inminencias[59]

La caída del Muro de Berlín en 1989 se suele tomar como indicador de dos procesos. Por un lado, del avance "arrollador" de la globalización y, por el otro, del fin de una guerra fría que progresivamente iría conduciendo a un mundo unipolar. El atentado a las Torres Gemelas extrema la sensación de que más que una confrontación entre poderes constituidos, las amenazas emergían y operaban de manera difusa y deslocalizada, a través de ataques terroristas. Frente a los distintos tipos de crisis y riesgos diagnosticados sobre todo en los años noventa y el inicio del nuevo siglo, diferentes formas de multipolarismo surgen como propuestas utópicas de convivencia centradas en las dimensiones ideológicas de los desacuerdos (Dugin 2013; Mouffe 2004), así como de un cosmopolitanismo debatido de maneras más *top-down*, desde lo interestatal (Beck 2004), o *bottom-up*, desde los movimientos sociales, a modo de "cosmopolitismo desde abajo" (Appadurai 2011). En esta dirección, y enfocándose en aperturas sobre todo epistemológicas, De Sousa (2010a, 30) propone captar el "cosmopolitismo subalterno" evidenciado por experiencias de globalización contrahegemónica como las del Foro Social Mundial, desde una sociología de las emergencias que tome como ejemplo la participación de los movimientos indígenas, "los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia", para gestar un pensamiento posabismal.

Progresivamente, la distopía antropocénica lleva a autores como Isabelle Stengers y Bruno Latour –entre los más globales, vocales y vi-

59 Retomo y amplío aquí reflexiones iniciadas en Briones (s.f. a).

sibles– a tratar de representar otro horizonte utópico de convivencia crítico del proyecto de la modernidad, desde un concepto de *cosmopolítica*, orientado a romper divisiones nítidas tanto entre naturaleza y sociedad, como entre la ciencia y política de esa modernidad –factores ambos que estos autores responsabilizan de haber puesto en peligro la sustentabilidad del planeta–. Desde estos frentes, la idea de *pluriverso* se incorpora como alternativa a la crisis de la ontología realista hegemónicamente impuesta por una modernidad que se ha apropiado del universo cognoscible unilateral, material y conceptualmente.

Brevemente, en sus comentarios a la propuesta de paz de Ülrich Beck –a la que define como muestra de su "cosmopolitismo robusto, realista"–, Latour (2014b, 44) pone en entredicho los alcances tanto de la idea de cosmos como de política que comporta. Asumiendo un rol *diplomático* como científico social anclado en la necesidad de mezclar investigación e intervención normativa, se pregunta "hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso, no solo respecto de la identidad de los humanos sino también respecto del cosmos en que viven". A diferencia de la visión de Beck –enmarcada en una tensión entre universalismo y particularismo de raigambre kantiana–, Latour sostiene que "cuando hay conflictos no solamente está en riesgo la cultura. Puede que también esté en juego el cosmos" (*Ibid.,* 47). Es esa puesta en duda del cosmos único sustentado en el mononaturalismo de la modernidad lo que lleva al autor a deshechar el cosmopolitismo a favor de la cosmopolítica.

Apoyándose entonces en las formulaciones iniciales de Isabelle Stengers (1996), Latour (2014b, 48) afirma que "*cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*", pues incluye "al vasto número de entidades no humanas que hacen que los humanos actúen" y que conforman el cosmos como pluriverso. Así, para Latour, la noción de universo es al cosmopolitismo lo que el pluriverso es a la cosmopolítica, donde "lo que está en juego es precisamente lo *común* en el mundo común por construir" (*Ibid.*, 49). Dicho de otro modo, si los cosmopolitas sueñan con que los ciudadanos del mundo reconozcan que viven todos en el mismo mundo, Latour

asume que "los cosmopolíticos se enfrentan a [...] ver cómo se podría *componer*, lentamente, ese 'mismo mundo'" (*Ibid.,* 51).

Ahora, Latour también aclara que su postura no presupone que el argumento clave de la modernidad sea incorrecto, sino que empieza donde tendría que terminar (*Ibid.*, 52-53). Seguramente, por no poner en duda ónticamente el cosmos ni la virtud comparativa de las ciencias, sino cómo la modernidad ha procedido –es decir, sus "guerras pedagógicas"– es que el autor invoca la diplomacia como método para hacer que las partes dialoguen, pasando de la presuposición de una esfera común ya existente, al trabajo de un parlamento de las cosas que busque reunirse en un mundo común a ser construido "desde cero" (*Ibid.*, 57).

Esta idea de proceso inacabado es también la clave del planteo de Stengers, aunque ella problematiza más extensamente las relaciones de intercambio de perspectivas. Stengers (2014, 18) imagina participantes con cierta experticia pero que "hayan aprendido a encogerse de hombros ante las pretensiones de los teóricos generalizadores que tienden a definirlos como ejecutores, encargados de 'aplicar' una teoría, o a capturar su práctica como ilustración de una teoría", y que hayan "aprendido a reírse no de las teorías, ciertamente, sino de la autoridad que se les asocia". Desde una posición más anclada en "tecnologías de la humildad" que García Díaz (2011) reclama a la idea de "diplomacia" de la ontología latouriana, Stengers (2014, 19-20) propone a esos participantes asumir el rol del idiota, ese personaje conceptual que Deleuze retoma de Dostoievski, "que siempre ralentiza a los demás", quien "exige que no nos precipitemos, que no nos sintamos autorizados a pensar que disponemos del significado de lo que sabemos", porque siempre "hay algo más importante".

Practicando su propuesta de desacelerar el pensamiento, Stengers propone aminorar la marcha de la construcción de un "buen mundo común", para poner bajo sospecha lo que hacemos cuando decimos "buen". Así, la proposición cosmopolítica se asume como idiota en el sentido de saberse incapaz de dar una "buena" definición de los procedimientos que podrían permitir alcanzar la definición "buena" de un "buen" mundo común, para interpelar a quienes actúan urgidos desde presio-

nes innegables, “murmurando(les) que quizá haya algo más importante” (*Ibid.,* 21). La meta pasa por crear la inquietud y sensación de que el cosmos, el pluriverso, está poblado “por las sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política” (*Ibid.,* 22). Así, su propuesta cosmopolítica alienta una utopía encargada sobre todo de complicar las cosas, al “recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio” (*Ibid.,* 30).

Como el cosmos de Stengers “no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación”, su idea de diplomacia busca menos apelar a la “denigración” del diplomático *sensu* Latour (2005) para poner de acuerdo a todo el mundo, que intervenir para evitar el olvido y la humillación de las víctimas potenciales, prohibiendo “todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no” (*Ibid.,* 40).

Sin duda, ambas propuestas son un paso en la dirección de problematizar las geopolíticas de conocimiento, aunque creo que tanto los lugares de enunciación como los contextos empíricos de reflexión de ambos autores deben ser productivamente ampliados. Primero, en la dirección de identificar qué más hay que hacer y a quiénes más hay que invitar a conversar para cambiar los términos y no únicamente los contenidos de la conversación (Mignolo 2009). Luego, en la de abrir la cosmopolítica no sólo ya a los “objetos melenudos” de Latour, o a “las sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política” (Stengers 2014, 22), sino a figuraciones de agencia que –como seres sintientes– quieren tenerla, y ya la tienen para algunos, pero son sistemáticamente inaudibles e invisibles por otros.

En *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*, García Canclini (2011, 12) propone situar el arte contemporáneo en la inminencia, para advertir desde “acontecimientos que están a punto de ser” lo que puede hacernos pensar, sorprendernos y formular otras preguntas ante un real aún no malogrado. Como “disposición dinámica y crítica”, la inminencia presupone “la experiencia de percibir en lo que es, las otras posibilidades de ser que hacen necesario el disenso, no la huida” (*Ibid.,* 232).

Inspirándome en estas ideas, me interesa reformular aquí preguntas que vinculen las partes previas del libro, para recentrar los panoramas distópicos que más desafían nuestra contemporaneidad, en conversación con lo que los diagnósticos de distintos movimientos sociales están adelantando como propuestas de convivencia. Asumiendo que, como reformula Mignolo (2016, 18), cambiar los términos de la conversación también debe dar cabida no sólo a cómo se expresan las emociones, sino más bien a lo que, siendo efectivamente sentido y percibido, guía decisiones que luego se explican de manera racional, ¿cómo y en qué una *cosmopolítica de las inminencias* ayudaría a percibir otras posibilidades "en lo que es"? ¿Cómo y en qué nos ayudaría a no huir, sino a tomar en seria cuenta tanto lo que nos disgusta –por ejemplo, los que participan de usar medios técnicos para reproducir discursos del odio, o parecen adherir a liderazgos que juzgamos retrógrados– como lo que nos resulta inaprensible, esas otras figuraciones de agencia "imperceptibles" para las lógicas hegemónicas, pero que están animando parte no menor de las conflictividades "interculturales"? ¿Cómo hacer que todas estas "eventualidades" sean las que pueden hacernos pensar, sorprendernos y formular otras preguntas ante "un real aún no malogrado", pero que parece augurar malograrse en breve?

Para buscar condiciones propicias para una "descolonización epistémica" (Wood 2017) que no sólo nos descentre de nuestros pilotos automáticos conceptuales, sino que nos permita identificar y sostener las aristas de distintos disensos sin anularlos ni subestimarlos, procedo en tres pasos. Identifico, primero, más voces que las identificadas hasta aquí, reseñando lo que están diciendo y cómo ello desborda dispositivos estatales, mediáticos y mercantiles de captura. Retomo luego alternativas para replantear desde dónde escucharlas/nos y sostener las conversaciones. Trato, por último, de entrever otras posibilidades de la inminencia de "ser juntos" por y a través de campos de interlocución ampliados.

Quiénes y por qué deben quedar medularmente involucrados

Svampa (2018, 54 y ss.) destaca el modo en que, ante la expansión neoextractivista en sus distintas escalas y dinámicas, los movimientos sociales del continente se están reentramando "ecoterritorialmente". Es quizás la ecología política la disciplina que más rápida y contundentemente ha identificado el modo en que los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina, pero también otros sectores campesinos y movimientos rurales y urbanos, han devenido actores centrales al momento de aportar otras visiones sobre cómo concebir una convivencia ecológicamente sensible. En este marco, el programa de "ontología política" impulsado desde la antropología ha sido retomado como marco de lectura de esos conflictos por ciertas variantes de la sociología ambiental, de modo que renueva las visiones y el programa de la ecología social y política, y expande las ideas de sustentabilidad (véanse, por ejemplo, Gudynas 2014; Leff 2014).

Eduardo Gudynas (2018a, 225) también llama la atención al modo en que los debates recientes en América Latina sobre el desarrollo y el ambiente evidencian el aceleramiento de conflictos ecológicos, sociales, políticos y económicos, pero en muchos casos también cuestiones vinculadas a religiosidades y sensibilidades espirituales ligadas no sólo a cosmovisiones alternativas que promueven los derechos de la naturaleza o el concepto indígena de BV, sino también a Iglesias cristianas tras la encíclica *Laudato si* del papa Francisco (2015).[60]

[60] Para Gudynas (2018, 231), "el *Buen Vivir* es una categoría en progreso que representa una mezcla heterodoxa: incluye una serie de componentes que pertenecen a algunos pueblos indígenas, como el concepto de Pacha Mama, y otros que son el resultado de críticas que tienen lugar en el corazón de la modernidad, como ocurre con los aportes del ecofeminismo. Es, además, plural, ya que hay diferentes visiones ancladas en diferentes tradiciones, como con el *sumak kawsay* del pueblo Kichwa de Ecuador, la *suma qamaña* de algunos aymaras de Bolivia, u otras versiones biocéntricas nuevas de actores no indígenas". Analicé en otro trabajo (Briones s.f. a) lo que apareja considerar al BV solamente como categoría de convergencia de luchas y no como horizonte de disputa que evidencia la coocurrencia de fricciones ideológicas,

Particularmente las estrategias de desarrollo promovidas en varios países de la región promediando el siglo XXI, han implicado violaciones de derechos humanos que van "desde restricciones a los derechos de información, indagación y participación ciudadana, hasta la invasión de tierras indígenas y diversas formas de criminalización de la protesta" que, en casos extremos, derivaron en muertes durante las acciones emprendidas o el asesinato de sus líderes (Gudynas 2018b, 227). Pero no es simplemente esto a lo que se oponen sectores religiosos y cosmovisiones alternativas. Disputan también el fuerte antropocentrismo que conllevan tales formas de vincularse con los entornos, en pro de lo que Gudynas (*Ibid.,* 231) define como biocentrismo, esto es, partir de entender que lo no humano "tiene un valor intrínseco independiente de su utilidad o valor para las personas, y que dicho valor no se encuentra en los individuos sino en especies o grupos de especies", cuya defensa requiere, a su vez, una justicia ecológica que trasciende la idea de la justicia ambiental. Lo relevante es que estas nociones van permeando distintos discursos oposicionales, sean los de los derechos de la naturaleza, los entramados en torno a la idea de "bienes comunes" o los de "transición civilizatoria" como identifica Escobar (2014).

Ulloa (2017a, 97) también vincula esas variadas oposiciones a lo que denomina "escenarios extractivistas de la apropiación, el despojo y la expulsión". A la par de desigualdades de género y violencias territoriales a diversas escalas, esos escenarios producen también otros procesos de violencia específicamente vinculados a la criminalización y asesinato de líderes que asumen su defensa o demandan alternativas frente a los desarrollos capitalistas que destruyen sus territorios (*Ibid.*, 103).[61] Sur-

ontológicas y epistemológicas en y a través de espacios de convergencia política. Mi argumento al respecto pasa por enfatizar que cuando el BV es usado con dispares intenciones como significante vacío tras el cual anudar intereses variados, se acaban neutralizando algunas de las cosas más interesantes que ese concepto aporta, en términos de traer a consideración excesos de sentido que rehúyen todo mecanismo de captura, aunque provenga del campo popular.

61 Concretamente, Ulloa (2017a, 103) sostiene que "de acuerdo con globalwitness.org, en el 2015 en América latina aumento el número de activistas ambientales asesinados a 122, de los cuales 49 fueron indígenas; en el ámbito global fueron 185, de los

gen así confrontaciones de resistencia desde pueblos indígenas y afrodescendientes, quienes demandan justicia ambiental, climática y territorial en la lucha por el reconocimiento de sus derechos y por revertir las desigualdades socioambientales y de género (Ulloa 2016, 124).

En este marco, Ulloa denomina "feminismos territoriales" a ciertas "dinámicas políticas, centradas en la circulación y defensa de la vida, el cuerpo, el territorio y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo capitalista y extractivista" (*Ibid.*, 123).[62] Por ello, para la autora "es necesario tener claro cómo las relaciones de género atraviesan procesos espaciales, políticos, económicos, ambientales y culturales" (*Ibid.*, 127). Al respecto, sostiene que una perspectiva feminista del espacio permite tanto posicionar "una alter-geopolítica, como visiones territoriales alternativas y procesos de cuidado en diversas escalas, empezando por el cuerpo-territorio" (*Ibid.*, 126). Para contrarrestar las lógicas coloniales, patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, los feminismos territoriales, autónomos y comunitarios aportan alternativas espaciales, ambientales y territoriales desde la ética del cuidado de lo no humano y la justicia ambiental (*Ibid.*, 134); también desde una política territorial horizontal y vertical, así como relaciones de hombres y mujeres desde otras categorías de género y dinámicas de vida a partir de sus conocimientos (*Ibid.*, 135). En suma, demandan revertir asimetrías, repensar las políticas globales, reconfigurar los derechos en contextos internacionales, nacionales y locales, e incluir las demandas culturales y las múltiples perspectivas sobre las opciones económicas disponibles (*Ibid.*, 136).

En palabras de Escobar (2016, 12), lo que muestran ciertas reacciones indígenas hacia la extracción minera es que éstas no sólo implican ocupación física, sino también ontológica de los territorios. Más concretamente, Escobar (2012 y 2014) ve en el BV una activación política de

cuales 67 eran indígenas. Los países latinoamericanos con mayor número de asesinatos de ambientalistas fueron: Brasil (50), Colombia (26), Perú (12), Nicaragua (12), Guatemala (10), Honduras (8) y México (4)".

62 Para una explicación más amplia de cómo las reivindicaciones de género se van visibilizando y entramando desde y con los movimientos indígenas y distintas variantes de feminismo, véase Ulloa (2018).

la relacionalidad propia de ontologías que despliegan una "lógica de lo comunal" como principio de organización socionatural y, sobre todo, la capacidad de *sentipensar* con la tierra. Ello comporta desplegar el "arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente, sin separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción" (Escobar 2014, 14). Escobar también señala que cuando un BV que se empieza a convertir en demanda política deviene luego política constitucional de Estado, como en Ecuador y Bolivia, los reclamos indígenas se van entramando con una noción de derechos de la naturaleza que el autor (*Ibid.,* 43) ve como horizonte desde el cual discutir alternativas al desarrollo y no meramente desarrollos alternativos. Por ello concluye que:

> Antes que intervenciones aisladas, el BV (Buen Vivir) y los DN (Derechos de la Naturaleza) deben considerarse en el contexto de toda una gama de innovaciones pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos y un modelo de desarrollo reformado, cuyo objetivo es precisamente la realización del BV. Todas estas innovaciones deben ser consideradas como multi-culturales, multi-epistémicas y, en términos de procesos de construcción política, profundamente negociados y a menudo contradictorios (*Ibid.,* 43-44).

Pero están también otras voces que tratamos de oír en sus motivaciones en la primera parte y que no nos resultan tan afines. Voces que quedan en apariencia involucradas en circular –o adherir a quienes promueven– discursos de odio. Sugerimos entonces que ese involucramiento parece, al menos en parte, resultado no tanto (o no en todos los casos) de convicciones profundas, sino fundamentalmente de sentirse invisibles o no tomados en cuenta. Nos guste o no, ellas también hacen parte de la inminencia desde la cual sentipensar otras posibilidades. Más allá de las fricciones que su incorporación apareje, si esas voces no se sienten medularmente involucradas en los intercambios, no hay posibilidad de imaginar convivencias mejores. Pero ¿cómo sostener conversaciones entre hablas tan heterogéneas?

Qué y desde dónde predisponernos a ver/escuchar/palpar

Cuando conversamos, la posibilidad de comprender y de monitorear pragmáticamente el flujo de lo que se va enunciando suele poner en juego todos nuestros sentidos, además del intelecto. Aun sin darnos cuenta, antes de racionalizar lo percibido o emotivamente palpable y degustable, pesa tanto lo que nos resulta audible y visible como incluso lo que –sin necesidad de contactos físicos– nos pone "la piel de gallina" o nos inunda corporalmente de expectativas. Pero ni siquiera los cinco sentidos que consideramos vía y fuente de captaciones inmediatas del entorno operan fuera de todo moldeamiento social previo. Para conversar de otras mameras, por tanto, tenemos que predisponernos primero a ver/escuchar/palpar de otros modos, poniendo esos moldeamientos bajo examen.

En esto, cambiar los términos de la conversación debiera también incluir esfuerzos por transformar los contextos del diálogo. Pero no es de esto que quisiera hablar aquí. En términos de predisponernos a captar demandas y otras expresiones sociales desde su potencial de inminencia, me limito a articular y recentrar propuestas que, aunque centradas mayormente en el intelecto, apuntan a apresar eso que irrumpe, "que está a punto de ser", por un lado, y a esas otras posibilidades de ser que son sistemáticamente invisibilizadas, por otro. Me apoyo así en una idea ranceriana de desacuerdo ya ampliada, para incorporar la consideración de fricciones emanadas de disensos ideológicos, pero también ontológicos y epistemológicos, así como en aportes de la teoría feminista que busca visibilizar lo que la jerarquía patriarcal de la episteme de la modernidad deja por fuera de lo público, lo económico y, por ende, lo político. Me apoyo también en la sociología de las ausencias de Boaventura de Sousa (2006, 23), quien sostiene que "lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo". Aunque todas parecen converger en una misma dirección, entiendo no obstante que estas tres lecturas se refractan, al menos en parte, sin

involucrar todas las facetas –más o menos arduas de sobrellevar– que toda inminencia conlleva.

Mientras lo no visible ni audible de Ranciére opera dentro de una misma y única episteme existente, las ausencias que advierte De Sousa son fruto de la coexistencia de varios silenciamientos en activa subordinación que son negados en su existencia. Quizás su sociología de las ausencias esté más en sintonía con lo que Cameron y Gibson-Graham (2003) plantean como invisibilizado, aun cuando estas autoras también parecen operar dentro de la misma episteme de la modernidad, como Ranciére.

Como primera cuestión, por tanto, es importante diferenciar los silenciamientos resultantes de actos explícitos de imponer valoraciones y moralidades –como ocurre en debates sobre el derecho a la diferencia desde ideas liberales y republicanas de convivencia o desde prerreconocimientos multiculturales o interculturales (ideas aún vigentes entre quienes cuestionan la legitimidad de los derechos indígenas constitucionalmente reconocidos, al menos en Argentina)– de las invisibilidades que resultan del epistemicidio operado por el colonialismo imperial que describe De Sousa (2010b), y que a menudo opera por implicaturas. En términos ontológicos, estas últimas se corresponden con lo que Escobar designa el "mundo mundial único" (del inglés *One-World World*, OWW), esto es, "un mundo que supuestamente encierra una sola Palabra, y que se ha apoderado del derecho a ser 'el' Mundo, sometiendo a todos los demás mundos a sus propios términos o, aún peor, relegándolos a la inexistencia". Ello resulta en "la desaparición de mundos completos, a través de operaciones epistemológicas relacionadas con el saber, con el tiempo, con la productividad y con formas de pensar sobre escalas y diferencias" (Escobar 2016, 15). Esa desaparición comporta mucho más que mero silenciamiento.

En todo caso, al ser entrevistado sobre cómo salir de los discursos de odio, Jacques Rancière diferencia la política –como forma de acción y de subjetivación colectiva que construye un mundo común en el que también se incluye al enemigo– de la guerra que presupone que entre unos y otros no hay nada en común, por lo que niegan y excluyen al otro del mundo compartido. Mientras la acción política crea identidades no

identitarias, un "nosotros" abierto e incluyente que reconoce y habla de igual a igual con el adversario, para Rancière la guerra se ancla en formaciones identitarias cerradas y agresivas (ya sean étnicas, religiosas o ideológicas) (Fernández-Savater 2016).

En el marco de los atentados de *Charlie Hebdo* y de Bataclan en Francia, que Rancière vincula con una deriva identitaria "llena de odio", el filósofo entiende que "solo la reconstitución de 'subjetivaciones colectivas' fuertes, más allá de las llamadas diferencias 'culturales', podría remediar la situación en la que nos encontramos", pues "decir que estamos en guerra contra el Islam solo consigue mezclar, en una misma lógica, crimen y odio, represión policial y acción política (y por tanto contribuye a mantener el odio)". Para salir entonces de la lógica de la secesión y el odio, Rancière propone dos movimientos. Por un lado, politizar el malestar para evitar que se lo instrumentalice expulsando a los excluidos hacia subjetivaciones identitarias de tipo religioso y hacia formas criminales y guerreras de acción. Por el otro, que quienes están en el margen de la comunidad nacional inventen formas similares de participación polémica en un mundo en común. En ambos casos, la condición de posibilidad es que se geste una subjetivación colectiva que haga "que todas estas personas, juntas, constituyan un pueblo", como "sujeto que encarna la parte de los sin parte", repensando las formas en que podrían vivir juntas personas que ni viven ni piensan del mismo modo. A su vez, como esa "parte de los sin parte" refiere a la manifestación de una capacidad de cualquiera, para este filósofo la política "está ligada a esa universalización de la capacidad de cualquiera" (Fernández-Savater, Sánchez y Garcés 2007). Más concretamente, esta idea de pueblo presupone luchar en nombre de una potencia común, de una capacidad común que permita tejer vínculos, "no ya entre realidades previas y existentes, sino vínculos que creen realidad al mismo tiempo que la tejen" y prolonguen "las resonancias de una experiencia o de una lucha" que multiplican "las capacidades de cualquiera" (Fernández-Savater 2013).

Cuando la acción política dice "nosotros", el "cualquiera" para Rancière no se define por una identidad previa, sino por un nuevo "reparto de lo sensible" que las propias acciones que lo crean hacen irrumpir. Se in-

cluyen así "personas" cuya subjetivación política dejaría en suspenso sus identidades particulares, no para oponer grupos entre sí, *sino un mundo a otro*, que es tanto "fruto del proceso de separación que la acción misma produce al crear otro uso del tiempo y del espacio, otros lazos entre los individuos, otros posibles en el pensamiento", como también "resultado de una multiplicidad de transformaciones en las prácticas y las formas de vida y de pensamiento". En suma, para Rancière, esta subjetivación política demanda el encuentro de dos componentes, sea un lazo que se opone a la separación de los individuos, o sea un devenir-otro que rompe con la asignación identitaria (Fernández-Savater 2014).

Varios son los implícitos de estos planteos. Tras esta idea de "universalización de la capacidad de cualquiera" para hacer tanto "un pueblo a partir de fragmentos dispersos" como un "mundo en común", la inminencia que augura Rancière opera contra un telón de fondo donde el imaginario de igualdad se recorta desde una noción aún republicana de ciudadanía, que asimismo comporta libertad y fraternidad. Pero esa experiencia cívica tan francesa clausura de algún modo la posibilidad de abrirse a colectivos que demandan ser reconocidos como "pueblos" a fin de obtener respeto a sus trayectorias en la convivencia en común, a través de plantear la utopía de lograr "un mundo donde quepan muchos mundos". Quizás el problema también surja de que Rancière piensa a partir de situaciones donde algunos de quienes él busca incorporar a "los sin parte" tratan de generalizar sus subjetivaciones al conjunto, lo que dista de ser la aspiración de la mayor parte de las demandas indígenas que, por un lado, disputan ideológicamente su falta histórica de acceso a derechos universales, pero también apuntan básicamente, por otro, a "que nos dejen tranquilos", cuando el desacuerdo compromete bordes ontológicos y epistemológicos desde los que introducen ideas de la política y lo político menos totalizadoras que las de Rancière, porque apuntan a definir el campo para una interpolítica (Ramos 2018) no basada en la guerra. Así, cuando nos abrimos a estos otros modos posibles de heterogeneizar la política y lo político, surge un panorama que –más que llevarnos a entrever como alternativa el universalizar las capacidades y demandas de cualquiera, o el arribar a enunciaciones de un único

nosotros– nos exige pensar en un reparto de lo sensible anclado en la coexistencia de distintos "nosotros", cuya potencia pasa por convivir con la tensión permanente de debatir cómo, cuándo, por qué y para qué anidarse y desanidarse.

En esto, la teoría feminista de la economía busca abrir ideas totalizadoras de la política y lo político que siguen silenciando e invisibilizando las heterogeneidades de modo selectivo. Según Cameron y Gibson-Graham (2003, 148), expandir el constructo patriarcal de la "economía" requiere demostrar hasta qué punto las llamadas actividades económicas productivas dependen de un conjunto de procesos que permanecen invisibilizados.[63] Por ejemplo, autoras citadas por Cameron y Gibson-Graham, como Hazel Henderson y Barbara Brandt, proponen ver el sistema productivo total de la sociedad industrial como mucho más que la economía oficial de mercado y sus transacciones en efectivo, más el sector privado y el sector público que incluye gastos, inversiones y empleados estatales, en detrimento de lo que también integra ese sistema y queda representativamente elidido, a pesar de ser lo que de algún modo sustenta o "subsidia", según las autoras, la arquitectura total. Por un lado, la amplia base de una "madre naturaleza" cuyos dones compartidos son en gran parte no contabilizados, aunque sea esta capa la que absorba los costos ocultos de la polución y los deshechos. Por otro lado, la amplia gama de actividades sociales cooperativas, altruistas, sustentadas por dar o compartir trabajos impagos de manera voluntaria, y que en todo caso se definen como contraeconomía informal o economía del amor parental, doméstico, etc. Lo que en todo caso Cameron y Gibson-Graham (2003, 150) agregan a los planteos de Henderson y Brandt es la necesidad no sólo de superar las lógicas dualistas que subordinan lo elidido –mercado/no mercado, pago/impago, capitalista/no capitalista–, sino de analizar cómo, en todos esos componentes por igual, operan las condiciones de explotación y emocionalmente opresivas (masculinizadas), así como las justas y

63 En un sentido equiparable a cómo Marisol de la Cadena propone pensar la apertura ontológica a manera de categoría analítica para abrir conceptos como la categoría moderna de *política* y ver, por ejemplo, qué cosa la conforma y qué no (De la Cadena, Risor y Feldman 2018, 167).

emocionalmente creativas que una economía política feminista debe buscar visibilizar y poner en valor (*Ibid.*, 153).

Para completar el cuadro, cabría incluir algo que tampoco es visible para estas autoras, pero que sí resulta evidente para Elizabeth Povinelli (1995), quien a partir de su experiencia en Belyuen demuestra hasta qué punto la economía política tal como la conocemos puede ayudar a explicar muchas cosas de las desigualdades en que sus interlocutores desarrollan su existencia, pero también nos crea ciertos impensables sin los cuales resulta imposible entender las prácticas económicas, ambientales y procesos de toma de decisiones. Anticipando tempranamente una subordinación que transforma prácticas aborígenes en meras creencias –mientras se exime a las teorías y métodos económicos de revisar desde qué implícitos culturales propios definen la idea de "condiciones materiales" (*Ibid.*, 505)–, la autora muestra diversos casos donde la intencionalidad subjetiva y agencia que la economía política sólo atribuye a los humanos es también asignada en Belyuen a animales, objetos y seres del sueño, todo lo cual afecta las prácticas de trabajo y su productividad (*Ibid.,* 509). Así, el análisis de Povinelli anticipa incluso el punto que queremos subrayar respecto de la política, en la medida que la autora también sostiene que, para sus interlocutores, todas las relaciones sociales que vinculan personas, grupos, animales, objetos y lugares crean derechos y obligaciones sociales potenciales, por lo que sus maneras de interpretar las necesidades de capital ligadas a proyectos estatales o privados de desarrollo, o a sus prácticas "tradicionales" de caza y recolección, toman en cuenta –no sin controversia– los signos enviados por los seres del sueño (*Ibid.,* 511-512). En otras palabras, estos seres forman, para Povinelli, parte de la economía política en Belyuen, pues afectan e intervienen en la apropiación y transformación de los cuerpos y personalidades de los paisajes, los humanos y los animales, por razones que los individuos y los grupos sociales sólo pueden "tratar de interpretar" (*Ibid.,* 513).

Apoyándome entonces en planteos feministas sobre la economía, cabría ampliar el sentido común social y disciplinar que estrecha también nuestras ideas de la política/lo político, e invisibiliza mucho de lo que está en juego, no sólo más allá de nociones liberales, republicanas o

populistas de ciudadanía y Estado-nación, sino también en términos de desplegar capacidad y afectos para demandar/influenciar/definir rumbos y acuerdos colectivos diversos, desde algunos nosotros circunstanciales y más acotados, así como desde otros nosotros mucho más densificados y afectivizados, que en algunos casos incluyen seres de distinto tipo –digamos humanos y no humanos, para simplificar–.

En Argentina, el campo de lo visible y aceptado como corazón de la sociedad política es esa parte que se conforma a través del sistema electoral como forma de cubrir cargos estatales y eventualmente designar funcionarios "políticos" (pero no los técnicos o de planta), mediante mecanismos constitucionalmente establecidos. El sistema electoral se apoya a su vez sobre otro campo igualmente visible y aceptado como político, pero sobre el cual a menudo recaen sospechas y desencantos, como es el de los partidos y sus estrategias formales e informales para ganar adeptos. Aunque no debieran quedar implicados con una idea marcada de política que implica partidización, el saber popular también comprende que "la política y lo político" se juega desde asociaciones y lobbies empresariales, sindicatos, clubes de fútbol y otros grupos de interés que movilizan abierta o encubiertamente influencias para obtener prebendas de las cúpulas antes mencionadas. Una apreciación equivalente recae sobre burocracias estatales –incluyendo en esto particularmente a los integrantes de fuerzas de seguridad y del poder judicial– que supuestamente debieran acceder a los cargos con base exclusiva en su perfil técnico, pero se presume logran ingresos gracias a sus vinculaciones.

Tiene también visibilidad propia la "política en la calle" de distintos movimientos sociales y formas de militancia social, o de un "trabajo en barrios" no vinculado a partidos políticos. Expresiones societales en torno a temas ligados a los derechos humanos son, por experiencias históricas propias del país, parte central de la subjetividad cívica de buena parte de la ciudadanía.[64] Más ambivalentes pueden ser las lecturas de

64 No es el caso de los organismos de derechos humanos. Aunque su politicidad también resulta evidente y no es cuestionada, sí es tema de controversia la pertinencia o no de que un organismo en particular asuma *in toto* y públicamente una simpatía partidaria.

otros movimientos que dan visibilidad o convierten en agenda pública temas colectivos (desocupación, desempleo, justicia lenta, etc.) o de esferas privadas, íntimas o domésticas (por ejemplo, violencia de género, maltrato infantil, interrupción legal del embarazo o "matrimonios igualitarios" legales). Desde visiones conservadoras, la censura de estos movimientos suele operar cuando se entiende que las gramáticas y repertorios de protesta desbordan el ideal de lograr un "bien común" o un bien legítimo que debiera poder establecerse "más allá de la política". Desde miradas más "progresistas", la crítica emerge cuando –o porque– esos movimientos no buscan institucionalizarse, no perduran en el tiempo o dan demasiadas muestras de inorganicidad al momento de articularse con más/otras demandas. En todo caso, no es la politicidad sino la politización entendida como partidización de los movimientos lo que puede generar recelos. Por lo demás –no importa cómo se los juzgue– los movimientos son parte indudable del campo que se considera propio de "la política/lo político".

Así, respecto de los pueblos indígenas, se asume que, además de participar en la política/lo político desde instancias ya apuntadas, sea con reivindicaciones propias reivindicaciones compartidas, pueden desplegar hasta cierto punto formas *internas* de organización política de comunidades y organizaciones que deben estar explicitadas en los estatutos a través de los que piden reconocimiento de personería jurídica. En cierto sentido, esto privatiza y rebaja el estatus de prácticas y relaciones que, a pesar de reclamos en contrario, siguen siendo equiparadas con las de las asociaciones civiles sin fines de lucro. Como vimos, lo que permanece como absolutamente invisible y se rebaja a la categoría de "inexistente" es el hecho de que muchas de las iniciativas políticas hacia afuera y hacia adentro de esas comunidades y organizaciones involucren lazos con otras figuraciones de agencia no humana con las que se convive y con quienes se deben mantener relaciones de reconocimiento, reciprocidad y respeto, así como de cuidado mutuo.

En palabras de Marisol de la Cadena, la negación de estas políticas otras de convivencia –que operan como "exceso" y desbordan ideas modernas de política– constituye un acto de violencia ontológica que,

al arrogar sólo para algunos el poder de decidir “lo que es”, condena a esas otras políticas a permanecer imperceptibles (De la Cadena, Risor y Feldman 2018, 172). Enfatizaría que, en el mejor de los casos, estas esferas de las políticas de convivencia han sido históricamente forzadas a privatizarse. Son ellas a menudo y precisamente lo que se busca preservar cuando se afirma “queremos que nos dejen tranquilos”. Sin embargo, estamos en un momento en que lo que se está demandando es que se reconozca su valía pública como fundamento del accionar propio. Como anticipé al hacer mi recorrido por el devenir de las demandas mapuche-tewelche, semejante privatización e invisibilización permanente de figuraciones de agencia que algunos perciben muy vívidamente parece ser lo que ha agravado y llevado al límite de lo tolerable una sensación de ninguneo que, dándose en el marco de normativas de reconocimiento ya alcanzadas, lleva a desconfiar de la posibilidad misma de un “ser juntos” ampliado justo dentro de ese marco y, por tanto, a radicalizar formas de demandar que no sólo cuestionan procedimientos o metas incumplidas o escasamente cumplidas, sino que desconfían y rechazan esos marcos en sí mismos.

¿En qué medida la cosmopolítica de Stengers o la propuesta de una “democracia orientada a las cosas” de Latour (2005) brinda suficientes elementos para predisponernos a ver/escuchar/palpar lo que estas demandas inscriben a fin de mejorar las convivencias posibles? ¿O en qué direcciones debiéramos abrir y recentrar esos conceptos para encaminarnos en semejante dirección? Diferentes autores señalan riesgos o limitaciones de esas propuestas y anticipan alternativas.

Povinelli manifiesta atendibles preocupaciones respecto de los condicionamientos desde los que se estaría pensando, por ejemplo, la cosmopolítica latouriana de promover una democracia orientada a las cosas, al sostener que, cuando en vez de disolver la teoría humano-centrada en el *logos* y el *demos* incorporamos las entidades que no pertenecen a la vida, las extensiones y los ensamblajes al *logos*, el *habitus* y el *demos*, “extender nuestra forma de semiosis a todas las formas de existencia excluye la posibilidad de que nos provincialicen” (Povinelli, Coleman y Yusoff 2017,179). Con este interés de “dejarse provincializar” en

mente, Povinelli anticipa otros caminos a ser recorridos. Sugiere así que "quizás antes de 'permitir' que los objetos se mantengan unidos a través de las fuerzas de la democracia, para ser libres a través de los discursos del procedimiento parlamentario, podríamos liberarnos de esta idea de que el sujeto autológico es la verdad interna de todos los sujetos/objetos" (*Ibid.*, 182).

Arianne Conty es más directa y contundente, pues argumenta que presuponer que cada actante separado requiere un delegado humano para estar representado en la asamblea democrática no deja de ser irremediable y paradójicamente "moderna". Lo es en tanto representa a los actantes desde el lenguaje científico y político del laboratorio occidental y la democracia occidental (Conty 2018, 89-91). De acuerdo con Conty, por tanto,

> en lugar de traer materia a la asamblea política humana, es la asamblea humana la que debe regresar al mundo de la materia y participar en relaciones éticas y políticas con los demás participantes, que puedan hablar por sí mismos. Quizás al abandonar la democracia representativa e integrarse a las relaciones interdependientes que estudian desde lejos, los seres humanos del mundo occidental se enfrentarán a las causas y los efectos de su propia agencia, y aprenderán del pasado para proyectar una Futuro compartido (*Ibid.*, 88).

Para Zylinska (2014, 123), todo trabajo (cosmo)político implica tener que negociar entre demandas en conflicto, trabajar a través de antagonismos que surgen desde posiciones opuestas e incluso a veces irreconciliables, y calcular entre las varias opciones que se nos presentan disponibles. En este contexto, no basta con ampliar las participaciones desde visiones normativas que prescriban cómo posibilitar su representación. Por ello, operar como "idiotas" –que no dan respuestas, sino que introducen mejores preguntas para desacelerar en esto el pensamiento– vale la pena, aunque no para escenificar meramente la vocación democrática de los cientistas sino, por el contrario, para irnos primero asegurando de que no prevalezcan las tonalidades masculinistas, solu-

cionistas y cientificistas (*Ibid.*, 125), propias de toda solución, científica o no, anclada en una racionalidad meramente instrumental.

Desde otras formas de pensar las limitaciones, las posibilidades de cualquier cosmopolítica quedan problematizadas desde dos ideas de "exceso" o desborde humano, según se tematicen los efectos indirectos que producen los mismos sistemas de captura o lo que, por el contrario, logra operar a pesar de todo por fuera de esos sistemas.

En la primera dirección y enunciando desde la contemporaneidad del Antropoceno, Swyngedouw y Ernstson (2018, 4) advierten formas de escenificarlo que son antropobscenas, pues asocian efectos despolitizadores ligados a silenciar selectivamente, o a dejar fuera de escena, ciertas voces y formas de actuar, invisibilizando las luchas previas que llevaron a instalar una conciencia ecologizante de la política. Lo que preocupa a estos autores es que prevalezcan las escenas de un "buen antropoceno" posibilitado desde un capitalismo futuro hiperreflexivo, redimible de culpas pasadas y basado en el uso intensivo de energía nuclear, gas de esquisto, geoingeniería climática, bioingeniería y desarrollo de nuevas maquinarias ecotécnicas, que se autoexima de promover el desafío del orden capitalista y parlamentario vigente (*Ibid.,* 13). Sobre estas preocupaciones, los autores también sostienen como limitación no reconocer que toda relación produce excesos que impiden un control antropocénico adaptativo. Alertan, en consecuencia, que cabe asumir que "es dentro de esta acción caprichosa que se debe tomar partido y tomar decisiones, y a través de la cual desarrollar la subjetivación política" (*Ibid.*, 19-20).

En la segunda dirección, De la Cadena propone predisponernos a escuchar de otros modos las conexiones parciales que aparecen públicamente y que hacen visible y audible su exceso en cada aparición, para controlar la violencia que resulta del poder unilateral de decidir "lo que es", haciendo desaparecer aquello a lo cual no se puede acceder (De la Cadena, Risor y Feldman 2018, 173). En términos de las políticas de conocimiento, De la Cadena sostiene que la posibilidad de controlar esa violencia requiere que el conocimiento deje de ser colonial, es decir, deje de pretender apropiarse de aquello que *le es ajeno,* y se autolimite

al reconocer que "eso no lo conozco, pero no niego que sea" (*Ibid.*, 174). En esta dirección también va la propuesta de pertrecharnos con "tecnologías de la humildad", tal como García Díaz (2011) le demanda a la ontología latouriana.

No obstante, lo que más claramente sugieren algunas lecturas del pluriverso de anclaje latinoamericano es la necesidad de profundizar un giro epistémico decolonial que ponga a las "víctimas" de Stengers en primer plano, de modo que la defensa del pluriverso no parezca responsabilidad cuasi excluyente de los científicos, por más que estos se abran al diálogo con todos. Ello conlleva poner en duda los términos en que se emprenden las conversaciones diplomáticas propuestas –sus reglas de juego– tomando más decididamente en cuenta las relaciones de poder que estructuran distintos tipos de intercambio, además de los cognoscitivos. Según Mignolo (2009), no hay forma de socavar las reglas que aseguran controles cognoscitivos unilaterales, si no opera un "desprendimiento epistémico", *sensu* Quijano (1992), que deje lugar a la expresión de las configuraciones geohistóricas y biográficas de distintos procesos de conocimiento y comprensión.

En la lectura del propio Quijano (2014, 28), es la experiencia social de ciertas poblaciones lo que las lleva a configurar nuevos patrones de conflicto a través, por ejemplo, de una idea de BV que expresa conciencia de que no está solamente en juego su pobreza, sino la propia supervivencia si no se defienden las condiciones de la vida misma en el planeta. Ahora bien, convencido de que el "Bien vivir, hoy, solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una *des*-colonialidad del poder" (*Ibid.*, 19), Quijano señala cómo debieran configurarse las prácticas sociales de esas poblaciones para desarrollar y consolidar esa descolonialidad.

En lo personal, me resulta paradójico y además me incomodan propuestas de apertura y cambio de las reglas de juego que, desde posiciones no indígenas de enunciación, adoptan visiones normativas de lo que el BV indígena es o debe ser/hacer. En esto, una cosa es predisponernos a reconocer lo que los mismos proponentes indígenas han ido entramando como BV con distintos debates y han ido progresivamente

entretejiendo con discusiones mucho más amplias y variadas, pero otra es sobreactuar ese reconocimiento, asumiendo que lo que podemos "escuchar" de esas articulaciones de por sí automáticamente agota lo que el BV *debe* comportar para ellos y para otros. El riesgo de sobreactuar reconocimientos pasa por habilitar sistemas de captura que no por "populares" son menos violentantes.

En esto, parece más pertinente la aproximación de Burman (2017, 160) de ver significantes como el BV no tanto como un concepto en construcción, sino como "un campo de batalla en un conflicto discursivo-político en el cual diferentes actores lo llenan de diferentes significados [...] conflicto (que) tiene también una dimensión *ontológica* fundamental, es decir no solamente se disputa la semántica política del vivir bien, sino también la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone que se viva bien". Sobre esta base, el autor retoma la idea de colonialidad del saber, para sumarle una dimensión hasta ahora invisibilizada en esa propuesta, añadiendo preguntas como

> ¿La realidad de quiénes cuenta? ¿La realidad de quiénes se permite ser real? [...] Estas son preguntas de carácter ontológico; preguntas que tratan de "lo que hay", de qué tipo de actores hay en el mundo y qué seres forman parte de los campos relacionales que son constitutivos de la realidad y dentro de los cuales las luchas sociales y políticas ocurren. Estas son preguntas que tratan de lo que yo llamaría "la colonialidad de la realidad", es decir la dimensión ontológica de la colonialidad global [...] en torno al vivir bien se perpetra hoy no solamente un conflicto discursivo-político sobre su significado, sino también un conflicto ontológico sobre la naturaleza del mundo en el cual se supone que se viva bien (*Ibid.*, 163).

Como arena de disputa tanto de mundos como de convivialidades, distintas versiones indígenas del BV son inminencias particularmente desafiantes para pensar cómo explorar –sin prescribir unilateralmente– formas alternativas de "ser juntos", en la contemporaneidad que nos afecta y toca vivir de maneras en verdad heterogéneas.

Cómo reimaginar formas de transitar las inminencias

Hasta aquí, buena parte de mi interés por fundamentar la importancia de identificar distintos bordes en los desacuerdos está lejos de aislar ciertas luchas y visiones. Busca, por el contrario, mostrar su conflictiva convergencia. Hacer evidentes las conexiones y desconexiones parciales que promueven apunta a abrir mejores vías de entendimiento de ciertos realineamientos de colectivos en términos sociológicos, así como de la pluralización de las desigualdades interseccionadamente materiales, ideológicas, ontológicas y epistemológicas que reorganizan colectivos de maneras coyunturales. Como subraya Escobar (2014, 129 y ss.), son muchos los movimientos sociales étnico-territoriales en América Latina que están contribuyendo "tanto al campo de la ontología política como a la forma ontológica de la política" desde sus "espacios vitales de producción de conocimiento y estrategias sobre las identidades y la vida". Homologarlos más allá de lo dicho hasta aquí es imprudente. Agregaría en todo caso que esos movimientos no sólo producen resistencias, sino que también las encuentran, y no únicamente desde sectores de poder, sino desde sectores populares que leen de otros modos invisibilizaciones y desigualdades injuriosas.

En todo caso, lo que nos interesa es cómo Escobar interpreta esas (des)conexiones y fija un programa de trabajo sin contenido normativo, al insistir en que "los mundos se entreveran los unos con los otros, se co-producen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agotan en su inter-relación. De aquí surge una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos*" (*Ibid.*, 131).

En este marco, lo que desde su propia idea de conflicto ontológico aporta Blaser (2016, 541) a la idea de cosmopolítica *sensu* Latour y Stengers es pensar que lo que está en la base de los desacuerdos pasa, ante todo, por definir de qué diferencias estamos hablando, en la medida en que puede haber varias operando simultáneamente. Mientras algunas diferencias operan desde parámetros que nos son conocidos

(clase, edad, género, etc.), otras en cambio abren la posibilidad de que esté en juego una multiplicidad ontológica vinculada a estar haciendo y disputando más de un mundo. El punto relevante del planteo de Blaser es que distintas maneras de hacer mundo pueden coexistir y hasta pasar inadvertidas pero, a veces, se interrumpen mutuamente, y devienen parcialmente irreductibles, lo que complica de modo interesante la cosmopolítica de Latour como construcción del buen mundo común (*Ibid.*, 563). Abrevando en una idea de traducción a la Viveiros, lo que Blaser propone es una cosmopolítica orientada menos a descubrir o enactuar pisos en común, que a habilitar acciones homonímicas, capaces de referir simultáneamente a cosas diferentes (*Ibid.*, 565).

Es en esa dirección que opera precisamente la idea de naturaleza disociadora de Marisol de la Cadena (2016, 257), al alentar una idea de "bienes comunes" que opere a través de la divergencia, es decir, "a través de diferencias constitutivas que hacen de prácticas lo que ellas son y de todos modos conectan entre todas las diferencias, incluso las ontológicas". Sugestivamente, la autora anida principios sustantivos y procedimentales de nuestras convivencias, que para mí son clave para pensar entrelazadamente. Lo hace analizando articulaciones políticas que convergen en la defensa de bienes comunes desde lo que para unos es una naturaleza ecologizada, para otros una naturaleza universal y para algunos más algo que excede ambas. En lo procedimental, por tanto, esa articulación está "apuntalada por *bienes no comunes*" que oficiarían de "fundamento de la negociación política de lo que sería el interés común" (*Ibid.,* 262). Esto es, la cosmopolítica en perspectiva De la Cadena presupone enactuar alianzas que incluyan no sólo coincidencias, sino también la divergencia constitutiva de las partes, de modo que lo que sea que se defina como bienes comunes emerja constantemente de no negar expresión y representación a los bienes no comunes, "incluso si esto abre el camino a la discusión sobre la repartición de lo sensible e introduce la posibilidad de desacuerdo ontológico en la alianza". En lo sustantivo, el compromiso debe ser con una práctica de vida que asuma el cuidado de los intereses comunes, a condición de que no se prescriba necesariamente lo común como instanciando un mismo y único interés,

pues ello reciclaría alguna forma de *anthropo-not-seen* desde políticas de identidad ancladas en el requisito de mismidad (*Ibid.*, 262).

¿Cómo recolocar entonces la práctica científico-académica frente a inminencias así concebidas? Aparicio y Blaser (2008, 86) proponen socavar desigualdades usando nuestro privilegio de pertenencia a la "ciudad letrada" a modo de abrir este lugar a otras articulaciones/traducciones en asociación con otros sitios de práctica. No dudo que esto es parte de lo que se espera de nosotros, pero escucho también una invitación a que usemos nuestros privilegios para hacer bien nuestro trabajo en otras direcciones, como la de elaborar conceptos y diagnósticos perspicaces para pensar las dinámicas y fallos del "ser juntos" ampliado, sin caer en la tentación de buscar "pensarlo por" los otros. Escucho también el acuerdo a hacer mejor nuestro trabajo sin minimizar, pero tampoco buscando desambiguar por completo las divergencias, reconociendo ciertos límites y limitaciones a nuestra labor. Escucho asimismo un llamamiento a ser más sagaces, para no confundir el uso de la lengua dominante para ser entendidos, con la banalización o achatamiento de los propios decires, y para advertir cómo esos usos van buscando introducir distintos conceptos a medida que empiezan a circular, de maneras sospechosas, a través de lenguas francas, hegemónicas o contrahegemónicas. Advierto expectativas de que tengamos más prudencia, o seamos menos impacientes, antes de responsabilizar a los subalternos de la cooptación de sus ideas, cuando ello no sólo es parte clave de toda disputa hegemónica, sino también parte de aquello contra lo cual en su debido momento se sigue luchando, mediante la incorporación de nuevas ideas-fuerza que nuevamente señalan caminos de convivialidad pendientes, aún invisibles o poco visibilizados. Escucho, por último, una apelación para que obremos con menos diplomacia, pero con más sinceridad y más humildad, a modo de renunciar a querer explicar y entender todo, constantemente, pero asumiendo –en todo caso– que si caminamos para ser y somos porque caminamos, lo haremos a veces juntos y a veces separados. Escucho, por ende, un pedido de renunciamiento a la ingenuidad de creer que, incluso cuando marchemos tras las mismas consignas, estaremos necesariamente hablando de lo mismo.

Conclusión. Autocríticas en voz alta, o de saber esperar antes de tirar la primera piedra

Hasta aquí, una serie de razones me ha llevado a reflexionar sobre ciertas inminencias planteadas desde las demandas indígenas, dejando otras en suspenso o sólo en bajorrelieve. A primera vista, podría objetarse que, en un contexto de transformaciones que gestan incertidumbres de alcance planetario aunque se expresen con distintos énfasis –por el acrecentamiento y anidamiento de desigualdades heterogéneas, la derechización pendular de América Latina, la proliferación de polarizaciones basadas en discursos de odio a través de las fake news o la insustentabilidad ambiental global vinculada a la controversia sobre el Antropoceno–, las demandas indígenas constituyen un asunto menor para las agendas globales y la mayor parte de las agendas nacionales. Esto sería así si hiciésemos primar una apreciación cuantitativa ingenua sobre cuántos efectivamente contarían como beneficiados o se sentirían escuchados, en caso de tomarnos en serio el dar los pasos necesarios para satisfacer tales reclamos.

Más que negar o minimizar las incertidumbres y los riesgos asociados a esas transformaciones amplias, busqué entrar a ellas desde otro lado, con la convicción de que hacer una competencia numérica de modo de anteponer temas de agenda según la importancia cuantificable de los afectados es una carrera sin ganadores a largo plazo. Además de cuestiones de "justicia histórica", estoy persuadida de que muchas veces encontramos en los márgenes lo que nos permite entrever otras maneras de advertir cómo diagnosticar mejor y encarar analíticamente crisis

del centro, desde caminos ético-políticos alternativos. Esta es sin duda la base de las propuestas conceptuales de los estudios subalternistas, poscoloniales y decoloniales.

No obstante, nada de esto nos exime de volver a otras inminencias que nos resultan más incómodas o desconcertantes, sosteniendo inquietudes analíticas equivalentes, para preguntarnos cómo podemos recentrarlas desde aquello acerca de lo cual hemos reflexionado un poco más, y preguntarnos, entonces, qué otras invisibilizaciones y silenciamientos hirientes afectan las subjetivaciones populares al punto de que acaben siendo articuladas por ideólogos de discursos del odio con acceso amplio a usos ilegítimos de medios técnicos. No menos importante, preguntarnos también qué responsabilidades conceptuales y ético-políticas nos caben en ello, por no habernos preguntado no sólo qué mundos esos discursos ayudan a performar, sino qué "realidades" tales ficcionalizaciones narran y actualizan para lograr esa eficacia que mueve a la acción –y que la afecta– en ciertas direcciones y no en otras. Dicho de otro modo, preguntarnos qué desconexiones potencian las conexiones parciales de "la cultura social progresista", y qué exclusiones impertinentes producen los lenguajes de contienda que procuramos habilitar. En esta dirección, cuáles son las que se perciben como crisis preocupantes, más allá de lo que nosotros identifiquemos de ese modo, pero que no necesariamente otros ven como tales. Sin tomar eso en cuenta, partiríamos de pasos en falso para acordar cómo y por dónde empezar. Aun faltando muchas más voces a ser consideradas, quisiera, a modo de cierre, retomar al menos esas "incomodidades" de las que partí en el inicio, a modo de estructura de sentimiento aún difusa, para ver qué norte creo que podrían marcar.

Salvo honrosas excepciones, creo que hacemos un uso de la noción de hegemonía frente a la cual, como intelectualidad crítica, tendemos a posicionamos como exterioridad presente (pues no creemos/sentimos formar parte de los bloques hegemónicos) o eventualidad futura (desde esos mundos mejores posibles por venir y que tratamos de identificar). Nos desconcierta, preocupa y enoja, por tanto, la proliferación de discursos racistas, misóginos, sexistas y homofóbicos, sin que esas sensaciones

nos lleven a preguntarnos qué responsabilidades nos caben en la emergencia de discursos que son síntoma de crisis del mismo horizonte hegemónico de derechos humanos, en cuya articulación los movimientos sociales e intelectuales latinoamericanos hemos participado activamente.

Si lo leo desde Argentina, esa crisis no es ajena al modo en que el mismo campo nacional-popular ha quedado tensionado entre dos posicionamientos que, haciendo lecturas selectivas y parciales de la *plebs*, han transformado en "necesidades e intereses" antagónicos dentro del campo popular, lo que debieran pensarse de modos más complejos, para reunir contenidos –en ocasiones y en apariencia contradictorios o, como diría Gudynas (2018a, 235), basados en la oposición aparentemente existente entre justicia social y justicia ecológica– en una propuesta de convivencias más emancipadoras para todos. Por un lado, una representación simbólica y política de la *plebs* desde la que se pide a algunos que sacrifiquen (mantengan ocultos o invisibles) ciertos bordes ideológicos, ontológicos y epistemológicos para no sacrificar la unidad del "pueblo". Por el otro, una forma de emprender la defensa de esos "bordes" –tan claramente testificados por las demandas de los pueblos indígenas, pero también, por ejemplo, por las adhesiones confesionales al evangelismo de parte de los sectores populares– que tal vez haya llevado a enclavar las percepciones sociales sobre la heterogeneidad social, creando la sensación de una política de suma cero donde los derechos diferenciados de unos no pueden efectivizarse sin vulnerar la vigencia de los derechos universales de otros. En términos prácticos, tal vez sea esto lo que se acaba manifestando en el apoyo de sectores populares a quienes desde el poder enuncian comentarios racistas, en la medida en que justifiquen esos enunciados responsabilizando al reconocimiento de derechos diferenciados de las carencias que siguen padeciendo esas partes subordinadas de la sociedad que no quedan alcanzadas por ellos. Tal vez también sea esto lo que a su vez radicaliza formas indígenas de demanda que están viendo como inoperantes los mismos marcos normativos de reconocimiento y no ya su mera implementación estatal. Ingresamos así a un círculo vicioso de confrontaciones e implosiones de conflictos entre quienes podrían anidarse parcialmente de otros modos.

Más allá de desacuerdos mayormente gestados en torno a las ambivalencias, ambigüedades y contradicciones de los gobiernos de la llamada marea rosa, otros aconteceres –Brexit, Trump, Putin, Bolsonaro, entre otros– nos exigen volver a centrar la atención en preocupaciones "comunes". Estamos por tanto en un momento donde es imperioso actualizar y anidar nuestras nociones de hegemonía y de desigualdad/es, de modos que vayan más allá de postular la interseccionalidad de distintos principios de subalternización y la multiplicidad de los disensos. ¿Cómo ayudar a transformar entonces elementos populares heterogéneos y contradictorios en condiciones de significación y experiencia que recoloquen el antagonismo fuera del horizonte de los derechos humanos (sean los universales o los diferenciados), de modo que lo que se ponga en crisis sea el incumplimiento de cualquiera de ellos y no la misma idea de derechos humanos?

Sin tener obviamente respuestas, anticipo dos condiciones necesarias (pero no suficientes) para saber leer y acompañar procesos colectivos en esa dirección. Primero, reconocer el rol que nos cabe en no abandonar la lucha hegemónica que permita seguir haciendo prevalecer ese horizonte de sentido y significación entretejido en torno al mandato de respeto por los derechos humanos –los universales y los diferenciados–, pensándolos de maneras cada vez más expansivas y claramente entretejidas, sin silenciar ni privilegiar a ninguno de los heterogéneos sectores que quedan entramados y conectados desde distintas prácticas de opresión y subalternización. Luego, ejercer fructíferamente el rol del idiota que, en vez de tener respuestas inmediatas para todo, escucha más, quizás para introducir simplemente preguntas que nos muevan a esforzarnos en la dirección de analizar, más que en la de opinar y denostar desde los "pilotos automáticos disponibles", sin renunciar al optimismo de la voluntad y el pesimismo de la razón.

Para esto, veo clave sostener la pregunta sobre cuáles son las figuraciones de agencia –por imperceptibles que nos parezcan– a las que se les puede estar negando el derecho a la vida. Pero hacerlo de modos sinceros y abiertos, sabiendo que no cabe la soberbia de preguntas meramente retóricas que adoptan un posicionamiento posantropocéntrico

normativo, sino lo que Joanna Zylinska (2014, 14-15) define como una "política pos-masculinizante" que, al buscar reconciliar la libertad con el amor y el reconocimiento, requiere valor para enfrentar las incertidumbres frente a lo que no podemos controlar, la predisposición a tomar riesgos y una actitud de sospecha frente al retorno a ontologías –sean materialistas o idealistas– que puedan devenir nuevos modos de producir y dominar "el mundo".

Para ello, pareciera que parte al menos de las energías disponibles debe dirigirse a una autocrítica fundada en una humildad ampliada, que no se limite únicamente a reconocer diplomáticamente (¿condescendientemente?) epistemicidios y violencias epistémicas practicadas desde los privilegios del discurso académico, sino que se empeñe en reconocer todo lo que aún nos falta escuchar y analizar para saber mejor y entender que "en las experiencias históricas los sectores populares constituyen núcleos de buen sentido que pueden construir escenarios de nuevas experiencias" (Retamozo 2018, 33) y proyectos. Me refiero concretamente a una autocrítica y humildad tan comprometidas, que antes de acotar su "compromiso político" a hablar por los pobres del mundo, en su defensa, nos lleven a examinar a conciencia los privilegios desde los cuales estamos habilitados a hablar y rumiar como académicos, intelectuales y/o militantes sociales por opción más que por necesidad. En definitiva, si –como sostiene Zylinska (2014, 91)– la ética no se trata sólo de "ser/estar en", sino también tomar la responsabilidad de "ser/estar con", un primer mandato debiera pasar por involucrarnos en hacer mundo controlando las propias ambiciones ontologizadoras (*Ibid.,* 87), y tratando de reducir al mínimo la violencia que toda diferenciación conceptual inevitablemente asocia (*Ibid.,* 141).

Al menos en parte, no dudo que la posibilidad de encontrar colectivamente otras formas de "ser juntos" en el planeta para forjar interexistencias más justas, plurales, inclusivas y emancipadoras es algo para lo cual habrá que sentarse a conversar no sólo "controlando las propias ambiciones ontologizadoras", sino identificando a través de disensos variados cuáles antagonizan y requieren conversar elevando la voz, y cuáles pueden ser anidados desde modulaciones sensibles y no sólo retóricas.

Bibliografía

AA.VV. 2014. *20 Mitos y realidades del fracking*. Buenos Aires: El Colectivo.

ALTMANN, PHILIPP. 2016. "Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay. Mundosplurales". *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 3, núm. 1: 55-74.

ANTHIAS, PENELOPE. 2018. "Indigenous Peoples and the New Extraction. From Territorial Rights to Hydrocarbon Citizenship in the Bolivian Chaco". *Latin American Perspectives* 45, núm. 5: 136-153. doi: 10.1177/0094582X18785882.

APARICIO, JUAN RICARDO. 2018. "De mapas, cartografías y coyunturas sobre la relación entre la cultura y el poder: itinerarios y desafíos de los Estudios Culturales". *Revista de Estudios Sociales* 64: 106-117. https://doi.org/10.7440/res64.2018.08.

APARICIO, JUAN RICARDO y Mario Blaser. 2008. "The 'Lettered City' and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America". *Anthropological Quarterly* 81, núm. 1: 59-94.

APPADURAI, ARJUN. 2011. "Cosmopolitanism from Below. Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbay". *The Salon* 4: 28-39. Accedido el 6 de octubre de 2018. http://www.jwtc.org.za/volume_4.htm.

ARATO, ANDREW. 2013. "Political Theology and Populism". *Social Research* 80, núm. 1: 143-172.

BACIGALUPO, ANA MARIELLA. 2015. "El tiempo del trueno guerrero mapuche: Lo silvestre, el estado chileno salvaje y las machis civilizadas". *Mitológicas* XXX: 9-60. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14645591001.

BACIGALUPO, ANA MARIELLA. 2017. "El fantasma de la violencia estatal chilena en comunidades mapuche. Metáforas de terror, poder de accional de

los no-finados y políticas encarnadas del sufrimiento". *Mitológicas* XXXII: 9-34. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14655248001.

BARROS, SEBASTIÁN. 2009. "Salir del fondo del escenario social. Sobre la heterogeneidad y la especificidad el populismo". *Pensamento Plural* 2, núm. 4: 11-34.

BARROS, SEBASTIÁN. 2017. "No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y el populismo". *Las Torres de Lucca* 11: 251-282.

BARROS, SEBASTIÁN. 2018. "Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau". *Latinoamérica* 67: 15-38.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO. 2010. "Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina". *Runa* XXXI, núm. 1: 9-29.

BAYER, OSVALDO, coord. 2010. *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Ediciones El Tugurio.

BECK, ÜLRICH. 2004. "The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach". *Common Knowledge* 10, núm. 3: 430-449.

BENGOA, JOSÉ. 2016. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

BESSIRE, LUCAS y David Bond. 2014. "Ontological anthropology and the deferral of critique". *American Ethnologist* 41, núm. 3: 440-456. doi:10.1111/amet.12083.

BIERSACK, ALETTA. 2011. "Reimaginar la ecología política. Cultura/poder/historia/naturaleza". En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro Martínez, 136-193. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestion Mutis-Alcaldía Mayor de Bogotá.

BLASER, MARIO. 2008. "La ontología política de un programa de caza sustentable". WAN *E-Journal* 4.

BLASER, MARIO. 2009. "Political Ontology". *Cultural Studies* 23, núm. 5: 873-896.

BLASER, MARIO. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54, núm. 5: 547-568.

BLASER, MARIO. 2016. "Is another cosmopolitics possible?". *Cultural Anthropology* 31, núm. 4: 545-570.

BLASER, MARIO y Marisol de la Cadena. 2009. "Introducción". *WAN-RAM Journal* 4: 3-9. http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf.

BOCCARA, GUILLAUME y Paula Bolados. 2010. "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal". *Revista de Indias* LXX, núm. 250: 651-690.

BONFIL, GUILLERMO *et al.* 1977. "La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología". *Nueva Antropología* II, núm. 7: 109-125.

BRIONES, CLAUDIA. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership.* Ann Arbor: University Microfilms International.

BRIONES, CLAUDIA. 2004. "Construcciones de Aboriginalidad en Argentina". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 68: 73-90.

BRIONES, CLAUDIA. 2005. "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, editado por Claudia Briones, 11-43. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

BRIONES, CLAUDIA. 2007a. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa* 6: 55-83. http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_seis/briones.pdf.

BRIONES, CLAUDIA. 2007b. "'Nuestra lucha recién comienza'. Vivencias de pertenencia y formaciones Mapuche de Sí Mismo". *Avá. Revista de Antropología* 10: 23-46.

BRIONES, CLAUDIA. 2008. "Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?". En *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo* XXI, editado por Cristina Vázquez, 35-58. Buenos Aires: Prometeo.

BRIONES, CLAUDIA. 2012. "Os Direitos Territoriais dos Povos Indígenas na Argentina. Um balanço dos reconhecimentos e das políticas". En *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*, coordinado por A. Ramos, 158-204. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais.

BRIONES, CLAUDIA. 2014a. "La question indienne en Argentine: entre le néolibéralisme, le national-populaire et le néo-développementisme". *Actuel Marx* 56: 85-96.

BRIONES, CLAUDIA. 2014b. "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49-70.

BRIONES, CLAUDIA. 2015. "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década". *Antípodas* 21: 21-48.

BRIONES, CLAUDIA. 2017. "Spirituality… we do not have such a thing: Patrimonialization processes as minefields". *Journal of Historical Archaeological & Anthropological Sciencies* 2, núm. 2: 22-29. doi: 10.15406/jhaas.2017.02.00045.

BRIONES, CLAUDIA. 2018. "Luchas clasificatorias, memorias públicas y procesos hegemónicos: Reflexiones en torno a 'la cuestión mapuche'". En *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*, coordinado por Christophe Giudicelli, 287-318. Rosario-Lima: Prohistoria Ediciones-Instituto Francés de Estudios Andinos.

BRIONES, CLAUDIA. S.f. a. *Luchas del pueblo mapuche-tewelche en la Patagonia Norte de Argentina y aprendizajes antropológicos en perspectiva*. Potsdam: Inolas Publishers Ltd.

BRIONES, CLAUDIA. S.f. b. *Políticas contemporáneas de convivialidad. Aportes desde los pueblos originarios de América Latina*. Freie Universität Berlin.

BRIONES, CLAUDIA y Ana Ramos. 2010. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, compilado por Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, 39-78. Buenos Aires: La Crujía-Flacso.

BRIONES, CLAUDIA y Ana Ramos. 2016. "Agenciando formas de 'ser juntos' en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política." En *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*, compilado por Claudia Briones y Ana Ramos, 11-52. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.

BRIONES, CLAUDIA y Ana Ramos. 2018. "'Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano': manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural". *Heterotopías* 1, núm. 1.

BRIONES, CLAUDIA y Fernando García. 2014. "Derechos indígenas y políticas de reconocimiento: demandas, implementaciones y reformulaciones". *Horizontes Latinoamericanos* 3, núm. 1: 87-98.

BRIONES, CLAUDIA y Morita Carrasco. 2003. "Neoindigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999)". En *Anuario Antropológico/2000-2001*, 147-167. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BRIONES, CLAUDIA, José Luis Lanata y Adrián Monjeau. 2019. "El futuro del Antropoceno. Utopía y Praxis Latinoamericana". *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 24, núm. 84: 19-31.

BURMAN, ANDERS. 2017. "La ontología política del vivir bien". En *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*, editado por Koen de Munter, Jacqueline Michaux y Gilberto Pauwels, 155-173. La Paz: Plural Editores.

CAMERON, JENNY y J. K. Gibson-Graham. 2003. "Feminising the Economy: Metaphors, Strategies, Politics". *Gender Place and Culture, A Journal of Feminist Geography* 10, núm. 2: 145-157. doi: 10.1080/0966369032000079569.

CARRASCO, MORITA, ed. 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: VinciGuerra-Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat-Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y Ramón Grosfoguel, comps. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

CHAKRABARTY, DIPESH. 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Chicago: The University of Chicago Press.

CHAKRABARTY, DIPESH. 2009. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* 35, núm. 2: 197-222.

CHAKRABARTY, DIPESH. 2017. "The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism". *Theory, Culture & Society* 34, núms. 2-3: 25-37. doi: 10.1177/0263276417690236.

CLARKE, BRUCE. 2017. "Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis". *Theory, Culture & Society* 34, núm. 4: 3-26. doi: 10.1177/0263276416686844.

CLOSE, DAVID y Kalowatie Deonandan, eds. 2004. *Undoing Democracy: The Politics of Electoral Caudillismo.* Lanham: Lexington Books.

Colectivo Voces de Alerta. 2011. *15 Mitos y Realidades de la minería transnacional en Argentina. Guía para desmontar el imaginario prominero*. Buenos Aires: El Colectivo-Herramienta.

Confederación Mapuce de Neuquén, ed. 2010. *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Neuquén: Impreso en Gráfica Althabe.

CONTY, ARIANNE F. 2018. "The Politics of Nature: New Materialist Responses to the Anthropocene". *Theory, Culture & Society* 35, núms. 7-8: 73-96. doi: 10.1177/0263276418802891.

Coordinación de Organizaciones Mapuche. 2002. "Pulmarí: Protected Indigenous Territory". En *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge (still),* editado por Claudia Briones y José Luis Lanata, 91-100. Estados Unidos: Bergin and Garvey's.

CORONA, SARAH. 2012. "Notas para construir metodologías horizontales". En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, editado por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier, 85-109. Barcelona: Gedisa.

CORRALES, JAVIER. 2008. "Latin America's Neocaudillismo: ExPresidents and Newcomers Running for President…and Winning". *Latin American Politics and Society* 50, núm. 3: 1-35.

CRITCHLEY, SIMON. 1999. "With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time". *Studies in Practical Philosophy* 1, núm. 1: 53-67.

DE LA CADENA, MARISOL. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política". *Journal wan-ram* 4: 139-171.

DE LA CADENA, MARISOL. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond politics". *Cultural Anthropology* 25, núm. 2: 334-370. doi: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.

DE LA CADENA, MARISOL. 2014. "The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. Fieldsights: Theorizing the Contemporary". *Cultural Anthropology Online.* http://culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings.

DE LA CADENA, MARISOL. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds.* Durham: Duke University Press.

DE LA CADENA, MARISOL. 2016. "Naturaleza disociadora". *Boletín de Antropología* 31, núm. 52: 253-263. doi: http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a16.

DE LA CADENA, MARISOL. 2017. "Matters of method; Or, why method matters toward a not only colonial anthropology". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7, núm. 2: 1-10. doi: http://dx.doi.org/10.14318/hau7.2.002.

de la cadena, marisol, Helen Risor y Joseph Feldman. 2018. “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 159-177. https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08.

de sousa, boaventura. 2006. “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, 13-41. Buenos Aires: Clacso.

de sousa, boaventura. 2010a. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

de sousa, boaventura. 2010b. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

de sousa, boaventura. 2011. “Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana”. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 16, núm. 54: 17-39.

dhamoon, rita kaur. 2011. “Considerations on Mainstreaming Intersectionality”. *Political Research Quarterly* 64, núm. 1: 230-243.

dietz, kristina. 2014. “Researching Inequalities from a Socio-ecological Perspective”. *desigualdades.net Working Paper Series* 74.

dietz, gunther, Laura Selene Mateos, Yolanda Jiménez y Guadalupe Mendoza. 2009. “Los estudios interculturales ante la diversidad cultural. Una propuesta conceptual”. *Sociedad y Discurso* 16: 57-67.

di risio, diego, Marc Cavaldá, Diego Pérez Roig y Hernán Scandizzo. 2012. *Zonas de sacrificio: impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*. Buenos Aires: América Libre.

diz, carlos y Eleder Piñeiro. 2018. “Ficciones de naturaleza: científicos, indios y activistas”. *Tabula Rasa* 29: 203-228. https://doi.org/10.25058/20112742.n29.10.

dos santos, antonela y Florencia Tola. 2016. “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología”. *Revista avá* 29: 71-98.

dugin, alexander. 2013. *La Cuarta Teoría Política*. Barcelona: Ediciones La Nueva República.

durkheim, emile. 1998. *El Suicidio*. Buenos Aires: Grupo Editorial Tomo.

Escobar, Arturo. 1999. "Antropología del desarrollo". En *El final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, 33-131. Bogotá: Cerec-ICAN.

Escobar, Arturo. 2003. "'Mundos y conocimientos de otro modo': El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa* 1: 51-86.

Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo. 2010. "Ecologías Políticas Postconstructivistas". *Sustentabilidades* 2. http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/02-05.pdf.

Escobar, Arturo. 2012. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo". *Wale'Keru* 2: 7-16.

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana.

Escobar, Arturo. 2016. "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11, núm. 1: 11-32. doi: 10.11156/aibr.1101022016.

Farthing, Linda y Nicole Fabricant. 2018. "Open Veins Revisited. Charting the Social, Economic, and Political Contours of the New Extractivism in Latin America". *Latin American Perspectives* 45, núm. 5: 4-17. doi: 10.1177/0094582X18785882.

Fernández-Savater, Amador. 2013. "Hacer algo 'contra' no construye un comunismo positivo". *eldiario.es*, 16 de febrero. Acceso el 3 de diciembre de 2018. https://www.eldiario.es/interferencias/Jacques_Ranciere-organizacion_6_101549853.html.

Fernández-Savater, Amador. 2014. "Potencias y problemas de una política del 99%: entrevista con Jacques Rancière". *eldiario.es*, 24 de enero. Acceso el 3 de diciembre de 2018. https://www.eldiario.es/interferencias/Ranciere-politica_del_99_6_221587865.html.

FERNÁNDEZ-SAVATER, AMADOR. 2016. “Cómo salir del odio: entrevista con el filósofo Jacques Rancière”. *eldiario.es*, 10 de abril. Acceso el 3 de diciembre de 2018. https://www.eldiario.es/interferencias/odio-Francia-Ranciere_6_504009609.html.

FERNÁNDEZ-SAVATER, AMADOR, Raúl Sánchez y Marina Garcés. 2007. “Entrevista con el filósofo Jacques Rancière. Universalizar las capacidades de cualquiera”. *Rebelión,* 10 de marzo. Acceso el 3 de noviembre de 2018. http://www.rebelion.org/noticia.php?id=47996.

FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO. 2016. “Etnicidad, esencialismos de izquierda y democracia radical. A la memoria de Ernesto Laclau y a su obra junto a Chantal Mouffe”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 56: 29-47. http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.692.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. 1999. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. 2011. *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. S.f. *Las nuevas desigualdades y su futuro*.

GARCÍA DÍAZ, PALOMA. 2011. “Revisión crítica de la política ontológica latouriana”. *Athenea Digital* 11, núm. 1: 155-170.

GARCÍA GUALDA, SUYAI MALEN. 2016. “Mujeres Mapuce, Extractivismo y Kvme Felen (Buen Vivir): La lucha por los bienes comunes en Neuquén”. *Millcayac, Revista Digital de Ciencias Sociales* 3-4: 15-39.

GIRALDO, OMAR. 2018. *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*. San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.

GÖBEL, BARBARA y Astrid Ulloa, eds. 2014. *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. Bogotá-Berlín: Universidad Nacional de Colombia-Grupo Cultura y Ambiente-Ibero-Amerikanisches Institut.

GÖBEL, BARBARA, Manuel Góngora-Mera y Astrid Ulloa, eds. 2014. *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Iberoamerikanisches Institut.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, OLATZ y Susana Carro-Ripalda. 2016. "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXI, núm. 1: 101-128. doi: 10.3989/rdtp.2016.01.003.

GONZÁLEZ, SERGIO ARMANDO. 2015. "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* XXI, núm. 42: 39-64.

GRAEBER, DAVID. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality'. A reply to Eduardo Viveiros de Castro". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, núm. 2: 1-41. doi: http://dx.doi.org/10.14318/hau5.2.003.

GREELEY, ROBIN A. 2018. *La interculturalidad y sus imaginarios. Conversaciones con Néstor García Canclini*. Barcelona: Gedisa.

GRIMSON, ALEJANDRO. 2001. *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Grupo Editorial Norma.

GROSSBERG, LAWRENCE. 2009. "El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad". *Tabula Rasa* 10: 13-48.

GROSSBERG, LAWRENCE. 2018. "Pessimism of the will, optimism of the intellect: endings and beginnings". *Cultural Studies* 32, núm. 6: 855-888. doi: 10.1080/09502386.2018.1517268.

GUDYNAS, EDUARDO. 2014. "Ecologías políticas. Ideas preliminares sobre concepciones, tendencias, renovaciones y opciones latinoamericanas". *Documentos de trabajo claes,* núm. 72.

GUDYNAS, EDUARDO. 2018a. "Disputas entre variedades de desarrollo y el cuadrilema de la globalización". En *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos,* editado por Hernán Cuevas Valenzuela, Dasten Julián Véjar y Jorge Rojas Hernández, 173-191. Santiago de Chile: RIL Editores-Universidad de Concepción.

GUDYNAS, EDUARDO. 2018b. "Religion and cosmovisions within environmental conflicts and the challenge of ontological openings". En *Church, Cosmovision and the Environment. Religion and social conflict in contemporary Latin America,* editado por Evan Berry y Roberto Albro, 225-247. Nueva York: Routledge.

GUDYNAS, EDUARDO y Alberto Acosta. 2011. "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, núm. 53: 71-83. http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBvivirUtopia11.pdf.

GUHA, RANAHIT. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.

HALE, CHARLES. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

HALE, CHARLES. 2005. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *Polar, Political and Legal Anthropology Review* 28, núm. 1: 10-28.

HALL, STUART. 1988. "The Toad in the Garden: Tatcherism among the Theorists". En *Marxism and the Interpretation of Culture,* editado por C. Nelson y L. Grossberg, 35-73. Urbana: University of Illinois.

HALL, STUART. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En *Cultural Studies,* editado por Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler, 277-294. Londres: Routledge.

HARARI, YUVAL NOAH. 2016. *Homo deus: Breve historia del mañana*. México: Debate.

HARARI, YUVAL NOAH. 2018. *21 lecciones para el siglo XXI*. México: Debate.

HARVEY, DAVID. 2004. "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión". *Socialist Register en español* 40: 99-129.

HIDALGO, FRANCISCO. 2011. "Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, núm. 53: 85-94. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220008.

HOLBRAAD, MARTIN, Marten Axel Pedersen y Eduardo Viveiros. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website.* https:llculanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions.

INGOLD, TIM. 2008. "When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods". En *Material Agency. Towards a non-Anthropocentric approach,* editado por L. Malafouris Knappett, 209-215. Nueva York: Springer.

INGOLD, TIM. 2018. "One world anthropology". *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 8, núms. 1-2: 158-171. doi: http://dx.doi.org/10.1086/698315.

ISSBERNER, LIZ-REJANE y Philippe Léna. 2018. "Antropoceno: la problemática vital de un debate científico". *El Correo de la Unesco*. https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problematica-vital-debate-cientifico.

IZQUIERDO, BELKIS y Lieselotte Viaene. 2018. “Decolonizing transitional justice from indigenous territories”. *Peace in Progress* 34. Accedido el 11 de noviembre de 2018. http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articles_centrals/article_central_2/.

JACKSON, JEAN y Kay Warren. 2005. “Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions”. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-573.

KALTMEIER, OLAF. 2018. *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI.* Guadalajara: CALAS-Editorial Universitaria.

KNAPTON, SARAH. 2017. “Human race is doomed if we do not colonise the Moon and Mars, says Stephen Hawking”, 20 de junio. Acceso el 3 de enero de 2019. https://www.telegraph.co.uk/science/2017/06/20/human-race-doomed-do-not-colonise-moon-mars-says-stephen-hawking/.

KOHN, EDUARDO. 2015. “Anthropology of Ontologies”. *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327.

LACLAU, ERNESTO. 2005. *La razón populista*. México: FCE.

LACLAU, ERNESTO. 2014. “La democracia y el problema del poder”. *Identidades* 7, núm. 4: 98-110.

LANDER, EDGARDO, ed. 2000. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso.

LATOUR, BRUNO. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy.* Cambridge: Harvard University Press.

LATOUR, BRUNO. 2005. “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. www.aibr.org.

LATOUR, BRUNO. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI.

LATOUR, BRUNO. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

LATOUR, BRUNO. 2014a. “Anthropology at the Time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied”. *AAA Distinguished Lecturer Bruno Latour (Sciences Po Paris) Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View on What is to be Studied.* https://aaa.confex.com/aaa/2014/webprogram/Session13015.html.

LATOUR, BRUNO. 2014b. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ülrich Beck". *Revista Pléyade* 14: 43-59.

LATOUR, BRUNO. 2016. "Why Gaia is not a God of Totality". *Theory, Culture & Society* 34, núms. 2-3: 61-81. doi: 10.1177/0263276416652700.

LATOUR, BRUNO. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

LAZZARI, AXEL C. 2016. "Home is not Enough: (Dis)connecting a Rankulche Indigenous Collective, a Territory, and a Community in La Pampa, Argentina". En *The Potency of the Common. Intercultural Perspectives about Community and Individuality,* editado por Gert Melville y Carlos Ruta, 335-359. Berlín: De Gruyter-Oldenbourg.

LEFF, ENRIQUE. 2014. *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en territorios ambientales del Sur*. México: Siglo XXI.

LENTON, DIANA. 2015. "Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena". *Identidades* 8, núm. 5: 117-154.

LENTON, DIANA. 2018. "De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena". *Revista de Estudios sobre genocidio* 9, núm. 13: 47-61.

LENTON, DIANA y Mariana Lorenzetti. 2005. "Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista". En *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad,* editado por Claudia Briones, 273-297. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

LEPE-CARRIÓN, PATRICIO. 2018. "El discurso intercultural como campo de disputa: 'terrorismo mapuche' y dispositivo pedagógico de etnicidad". *Revista Historia y Justicia* 11: 315-347.

LUISETTI, FEDERICO. 2016. "Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia." *Philosophy Kitchen* 3, núm. 5: 157-169.

LUISETTI, FEDERICO. 2017. "Decolonizing Gaia or, Why the Savages Shall Fear Bruno Latour's Political Animism". *Azimuth, Edizioni di Storia e Letteratura* 9: 61-70. Acceso el 25 de octubre de 2018. http://storiaeletteratura.it/category/azimuth/.

MASSEY, DOREEN. 2005. *For Space.* Londres: Sage Publications.

MASSEY, DOREEN. 2007. "Geometrías del poder y la conceptualización del espacio". *Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela,* Caracas, 17 de septiembre. Acceso el 10 de octubre de 2014. http://docplayer.es/34773740-Geometrias-del-poder-y-la-conceptualizacion-del-espacio-1.html.

MBEMBE, ACHILLE. 2011. *Necropolítica, seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.

MIGNOLO, WALTER. 2003. *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

MIGNOLO, WALTER. 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom". *Theory, Culture & Society* 26, núms. 7-8: 1-23.

MIGNOLO, WALTER. 2010. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

MIGNOLO, WALTER. 2016. "Sustainable Development or Sustainable Economies? Ideas Towards Living in Harmony and Plenitude". *DOC Research Institute.* Accedido el 28 de octubre de 2016. https://doc-research.org/wp-content/uploads/2016/10/Mignolo-Final-Text-Rhodes-Forum.pdf.

MIGNOLO, WALTER. 2018. "Decoloniality and Phenomenology: The Geopolitics of Knowing and Epistemic/Ontological Colonial Differences". *The Journal of Speculative Philosophy* 32, núm. 3: 360-387. https://www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.32.3.0360.

MIGNOLO, WALTER. 2019. "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después". *Calle 14, Revista de investigación en el campo del arte* 14, núm. 25: 14-32. doi: https://doi.org/10.14483/21450706.14132.

MOUFFE, CHANTAL. 2004. "Cosmopolitics or Multipolarity?". En *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History,* editado por Kari Palonen, Pasiu Ihalainen y Tuija Pulkkinen, 15-26. Finlandia: University of Jyväskylä.

MUZZOPAPPA, MARÍA EVA y Ana Ramos. 2017. "Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas". *Antípoda* 29: 123-142.

NAGY, MARIANO. 2018. "Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina". *Revista de Estudios sobre genocidio* 9, núm. 13: 63-79.

OUVIÑA, HERNÁN. 2012. "Estado y colonialidad en América Latina. Hacia una refundación de la teoría política desde una perspectiva plurinacional". *Voces del Fénix* 18: 26-33. Acceso el 11 de octubre de 2012. http://www.vocesenelfenix.com/content/estado-y-colonialidad-en-am%C3%B3n-de-la-teor%C3%AD-pol%C3%ADtica-desde-u-O.

PICARELLA, LUCIA y Carmen Scocozza. 2019. "Populismos y populistas: las evoluciones de un paradigma entre México y Rusia". *Revista de la Escuela de Estudios Generales* 9, núm. 1: 1-30. doi: https://doi.org/10.15517/h.v9i1.35286.

POVINELLI, ELIZABETH A. 1995. "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. American Anthropologist". *New Series* 97, núm. 3: 505-518. Acceso el 6 de febrero de 2013. http://www.jstor.org/stable/683270.

POVINELLI, ELIZABETH A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism.* Durham-Londres: Duke University Press.

POVINELLI, ELIZABETH A., Mathew Coleman y Kathryn Yusoff. 2017. "An Interview with Elizabeth Povinelli: Geontopower, Biopolitics and the Anthropocene". *Theory, Culture & Society* 34, núms. 2-3: 169-185. doi: 10.1177/0263276417689900.

QUIJANO, ANÍBAL. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 13, núm. 29: 11-20.

QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso.

QUIJANO, ANÍBAL. 2014. "Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder". En *Des/colonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina. Cátedra América Latina y la colonialidad del poder*, editado por Aníbal Quijano, 19-34. Lima: Universidad Ricardo Palma. http://www.polodemocratico.co/pdf/Anibal-Quijano2.pdf.

QUINTERO, PABLO. 2012. "Los estudios antropológicos del desarrollo". *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales* 34, núm. 2: 131-154.

RADCLIFFE, SARAH. 2012. "Development for a postneoliberal era? SumakKawsay, living well and the limits to decolonization in Ecuador". *Geoforum* 43, núm. 2: 240-249.

RADCLIFFE, SARAH. 2015. "Development Alternatives". *Development and Change:* 855-874. doi: 10.1111/dech.12179.

RADOVICH, JUAN CARLOS. 2014. "Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea". *Antropologías del Sur* 8: 133-145.

RADOVICH, JUAN CARLOS, Alejandro Balazote y Daniel Piccinini. 2012. "Planificación de hidroeléctricas en Argentina en el período posconvertibilidad". *Avá* 21: 43-61.

RAMOS, ANA. 2017a. "Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): Reflexiones situadas en las luchas mapuche". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 14: 53-72.

RAMOS, ANA. 2017b. "Ser Joven, pobre y mapuche". *Revista Anfibia*. Accedido el 5 de junio de 2018. http://revistaanfibia.com/ensayo/ser-joven-pobre-mapuche/.

RAMOS, ANA. 2017c. "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche". *Avá. Revista de Antropología* 29: 131-154.

RAMOS, ANA. 2018. "Contrapuntos mapuche del ejercicio político". *Voces del Fénix* 8, núm. 72: 85-91.

RAMOS, ANA y Walter Delrio. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". En *En Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, editado por Claudia Briones, 73-108. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

RANCIÈRE, JACQUES. 1996. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

REGUERA, MARCOS. 2017. "Alt Right: radiografía de la extrema derecha del futuro". *Revista Contexto* 105. Acceso el 4 de diciembre de 2018. https://ctxt.es/es/20170222/Politica/11228/Movimiento-Alt-Right-EEUU-Ultraderecha-Marcos-Reguera.htm.

REGUILLO, ROSSANA. 2017. *Paisajes insurrectos: Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Madrid: Ned Ediciones.

RESTREPO, EDUARDO. 2012. "Antropologías Disidentes". *Cuadernos de Antropología Social* 35: 55-69.

RESTREPO, EDUARDO y Axel Rojas. 2010. *Inflexión Decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

RETAMOZO, MARTÍN. 2018. "Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional popular en América Latina". *Religación, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 3, núm. 12: 16-40.

RIBERO, GERARDO. 2018. "Posibilidades de la teoría del actor red para un estudio de antropología histórica sobre mapuches en la región de la Araucanía, Chile (1967-1973)". *Revista uruguaya de antropología y etnografía* III, núm. 2: 95-103. doi: 10.29112/RUAE.v3.n2.7.

RITA, ALCIDA. 1994. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* 14, núm. 2: 153-171.

RITA, ALCIDA. 2012. "The politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

RITA, ALCIDA, comp. 2014. *Constituciones Nacionales y Pueblos Indígenas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

ROJAS, FRANCISCO y Carlos Martín. 1996. *Percepciones de amenaza. El conflicto ambiental*. Santiago de Chile: Flacso Chile.

ROMERO-TOLEDO, HUGO y Astrid Ulloa. 2018. "Hidro-poderes globales-nacionales y resistencias locales". En *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia*, editado por Astrid Ulloa y Hugo Romero-Toledo, 19-53. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ROSEBERRY, WILLIAM. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* editado por Joseph Gilbert y Daniel Nugent, 355-366. Durham-Londres: Duke University Press.

SCANDIZZO, HERNÁN y Martín Alvarez. 2018. *Compañías europeas a la conquista de Vaca Muerta*. Accedido el 19 de octubre de 2018. http://www.opsur.org.ar/blog/wp-content/uploads/2018/08/Informe-Empresas-comprimido.pdf.

SCHORR, BETTINA. 2018. "How Social Inequalities Affect Sustainable Development. Five Causal Mechanisms Underlying the Nexus". *trAndeS Working Paper Series* 1.

SILVA, KLAUS PEREIRA DA y Ana Lucía Guedes. 2017. "Buen Vivir Andino: Resistencia y/o alternativa al modelo hegemónico de desarrollo". *Cuadernos EBAPE.BR* 15, núm. 3: 682-693. http://dx.doi.org/10.1590/1679-395162230.

SPIVAK, GAYATRI. 1988. “Can the subaltern speak?”. En *Marxism and the Interpretation of Culture,* editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Basingstoke: Macmillan Education.

STANDING, GUY. 2014. “The precariat”. *Contexts* 13, núm. 4: 10-12.

STEFFEN, W. *et al.* 2015. “The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”. *The Anthropocene Review* 2, núm. 1: 81-98.

STENGERS, ISABELLE. 1996. “La guerre des sciences”. En *Cosmopolitiques,* vol. 1. París: La Découverte.

STENGERS, ISABELLE. 2005. “Whitehead’s Account of the Sixth Day”. *Configurations* 13, núm. 1: 35-55.

STENGERS, ISABELLE. 2014. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade* 14: 17-41.

STERPIN, LAURA. 2018. “La participación indígena en la reforma del Código Civil: agencias, discursos y prácticas en tensión”. En *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*, compilado por Morita Carrasco, 87-104. Buenos Aires: Antropofagia.

SVAMPA, MARISTELLA. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

SVAMPA, MARISTELLA. 2018. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias.* Guadalajara: CALAS-Editorial Universitaria.

SVAMPA, MARISTELLA y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y del despojo*. Buenos Aires: Ediciones Katz.

SWYNGEDOUW, ERIK y Henrik Ernstson. 2018. “Interrupting the Anthropo-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene”. *Theory, Culture & Society* 35, núm. 6: 3-30. doi: 10.1177/0263276418757314.

TASSIN, ETIENNE. 2012. “De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze”. *Revista de Estudios Sociales* 43: 36-49. http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.04.

TRENTINI, FLORENCIA. 2012. “Ecología política y conservación: el caso de co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi y el Pueblo Mapuche”. *Pilquen* 15: 1-11.

TRENTINI, FLORENCIA. 2016. “Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi”. *Revista de Estudios Sociales* 55: 32-44.

TUFEKCI, ZEYNEP. 2018a. "How social media took us from Tahrir Square to Donald Trump". 14 de agosto. Acceso el 4 de diciembre de 2018. https://www.technologyreview.com/s/611806/how-social-media-took-us-from-tahrir-square-to-donald-trump/amp/.

TUFEKCI, ZEYNEP. 2018b. "It's The (Democracy-poisoning) Golden Age Of Free Speech", 16 de enero. Acceso el 4 de diciembre de 2018. https://www.wired.com/story/free-speech-issue-tech-turmoil-new-censorship/.

ULLOA, ASTRID. 2013. "Controlando la naturaleza: ambientalismo transnational y negociaciones locales en torno al cambio climático en territorios indígenas en Colombia". *Iberoamericana* 13, núm. 49: 117-133.

ULLOA, ASTRID. 2016. "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas* 45: 123-139.

ULLOA, ASTRID. 2017a. "Extractivismos y desigualdades de género". *Voces del Fénix* 8, núm. 60: 97-105. Acceso el 25 de agosto de 2018. http://www.vocesenelfenix.com/sites/default/files/pdf/11_36.pdf.

ULLOA, ASTRID. 2017b. "Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice". *Environmental Justice* 10, núm. 6: 175-180. Acceso el 23 de diciembre de 2017. doi: 10.1089/env.2017.0017. https://www.researchgate.net/publication/320092634.

ULLOA, ASTRID. 2018. "Feminisms, Genders, and Indigenous Women in Latin America". En *The Routledge History of Latin American Culture,* editado por Carlos M. Salomon, 261-283. Nueva York: Routledge.

VALENZUELA, JOSÉ MANUEL. 2018. *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Guadalajara: CALAS-Editorial Universitaria.

VAN COTT, DONNA LEE. 2010. "Indigenous Peoples Politics in Latin America". *Annual Review of Political Science* 13: 385-405.

VIVEIROS, EDUARDO. 2003. "(Anthropology) and (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science". *Manchester Papers in Social Anthropology* 7. Accedido el 13 de diciembre de 2018. https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro.

VIVEIROS, EDUARDO. 2004a. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, núm. 1: 3-22.

VIVEIROS, EDUARDO. 2004b. "Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena". En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 37-80. Lima: IWGIA.

VIVEIROS, EDUARDO. 2009. *Métaphysiques cannibales*. París: PUF.

VIVEIROS, EDUARDO. 2011. "Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge* 17, núm. 1: 128-145.

VIVEIROS, EDUARDO. 2014. "Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate". *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture,* 30 de mayo.

VIVEROS, MARA. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17.

WALSH, CATHERINE. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

WALSH, CATHERINE. 2010. "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements". *Development* 53, núm. 1: 15-21.

WALSH, CATHERINE. 2012. "Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas". *Visão Global* 15, núms. 1-2: 61-74.

WATERS, COLIN N. *et al. 2016. "*The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene". *Science* 351, núm. 137.

WILLIAMS, RAYMOND. 1988. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

WINOCUR, ROSALÍA. 2002. *Ciudadanos mediáticos: la construcción de lo público en la radio*. Barcelona: Gedisa.

WOOD, DAN. 2017. "Descolonizar el conocimiento: una mise en place epistemográfica". *Tabula Rasa* 27: 301-337.

ZYLINSKA, JOANNA. 2014. *Minimal Ethics for the Anthropocene. Open Humanities Press.* http://dx.doi.org/10.3998/ohp.12917741.0001.001.

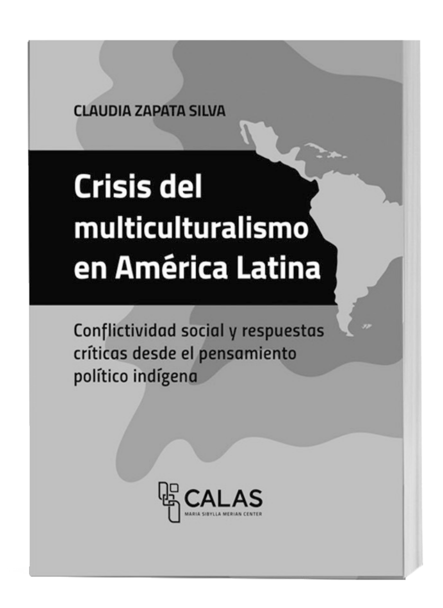
AUTORA

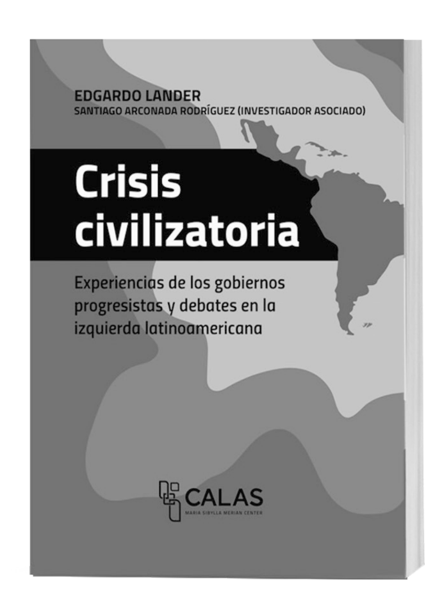


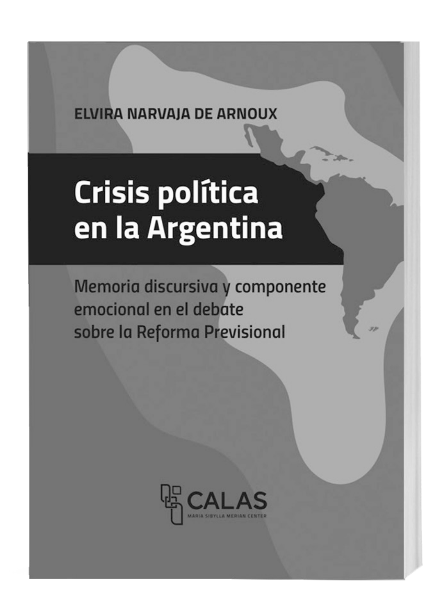
Claudia Briones

Antropóloga, es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesora titular de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Iidypca). Sus artículos y capítulos de libros se enfocan en derechos indígenas y políticas indigenistas en Argentina, y particularmente involucran la producción cultural y organización del pueblo mapuche-tewelche. Entre los libros escritos o editados sobre estas temáticas se incluyen *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia* (2016), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (2008), *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura* (2005), *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge* (2002), *Archaeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century* (2002), *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (2000), *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (1998), *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (1996). Actualmente investiga sobre la expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas, enfocadas en la Patagonia norte de su país.

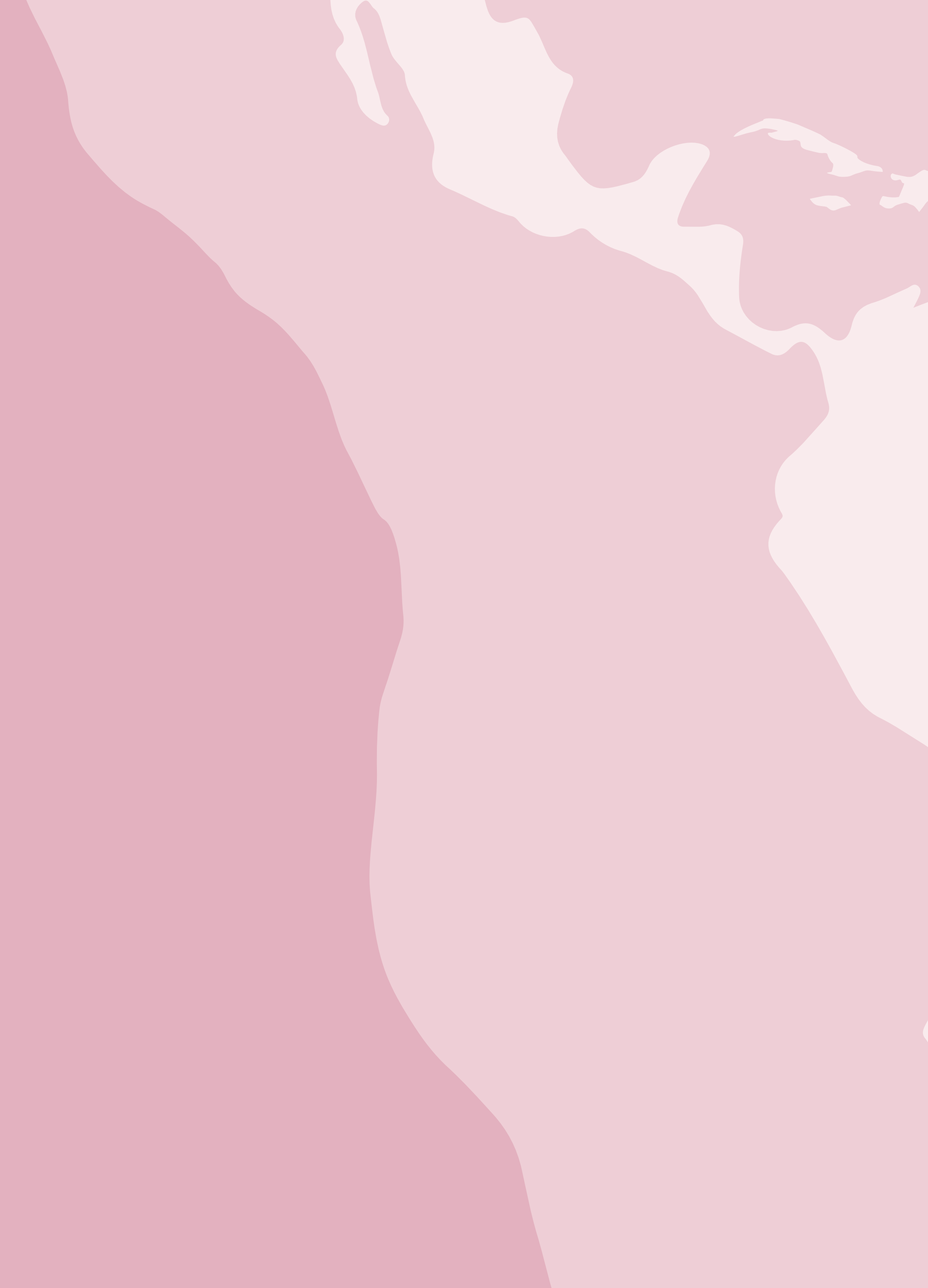
OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN













Conflictividades interculturales.
Demandas indígenas como crisis fructíferas

Coordinación editorial
Iliana Ávalos González

Cuidado editorial
Mariana Hernández Alvarado

Diseño de la colección
Paola Vázquez Murillo
Pablo Ontiveros

Diagramación
Pablo Ontiveros